山西大學教育學院寒假講學會

講學錄

趙鐵山題



中華民國二十四年四月編印

講學錄

于右任

君子以朋友講習

閻錫山

閻錫山

山西大學教育學院寒假講學錄

惜分得尺

徐永昌題

徐永昌印

敬業樂群

王錄勳

王錄勳印

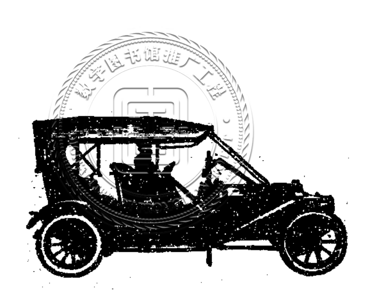
教育學院寒假講學題語甲戌乙亥年關期

自由者，禮法之所禁也，而得其意以行之，可以使人向眞。穆勒約翰作羣己權界論，暢發其義；斯賓塞爾以社會學名，觀其詮解自由，與穆勒氏之說，如合符節；是則西歷十九世紀，西儒議論，大抵然矣。夫自由者非放曠不覊之謂也，以鄙語釋之，猶曰自甘情願耳。天下事不出于自甘情願，豈得具有精神？而政治家曰禁約之，教育家曰强廹之；禁約强廹，固亦治教之一術，顧非根抵上之解决也。自由二字，西文譯音曰里勃而特。往者中國大官，恨青年學子猖狂妄行，視此二字爲洪水猛獸；于是西方遊客之來華者，揣測諸權要喜怒，別爲之解以獻媚曰：里勃而特，在我歐洲，乃言事事公道，貴國人自誤會也。此其言非自由之正解明矣。然使爲政者肯從事於根抵，不得其當，惡固爲眞惡，得其當，善豈不爲眞善乎！夫善爲眞善，則雖曰事事公道，固亦未始不可也。

中國教育事業，三十年來，形式漸稱完備，所欠者精神也。精神之表見者有二：一曰義務之精神；二曰心願之精神；義務之精神，上下皆勉而從事已耳；心願之精神，則下自任之，下自任之，其收效當百倍於上之督責。今之學風，課外有特講焉，寒暑假有期講焉，豈非青年學子良好現象之一耶？而非了達於自由精義者，不足以及之；大哉自由，小儒之所咋舌，上哲之所愜心也。頃者江亢虎先生來晉，各校紛紛延請講演，國師校長馮振邦君，與象升邀江先生講演于本院禮堂，先生詳述中國昔日書院制度，及今世歐美教育形勢變遷，而加以斷制曰：「吾所希冀者，書院制之復活也。」嗟呼！三十年前，人人詆書院光陰冷淡，有同病夫，且其設備簡陋，尤不可爲諱；而三十年後，乃有追慕之如不及者，彼書院何以得此譽哉？亦曰心願精神，較今之學校爲稍奢耳。此義也，本西儒所先發，江先生遍歷各邦，知之最稔，故言之無疑。不然者，以

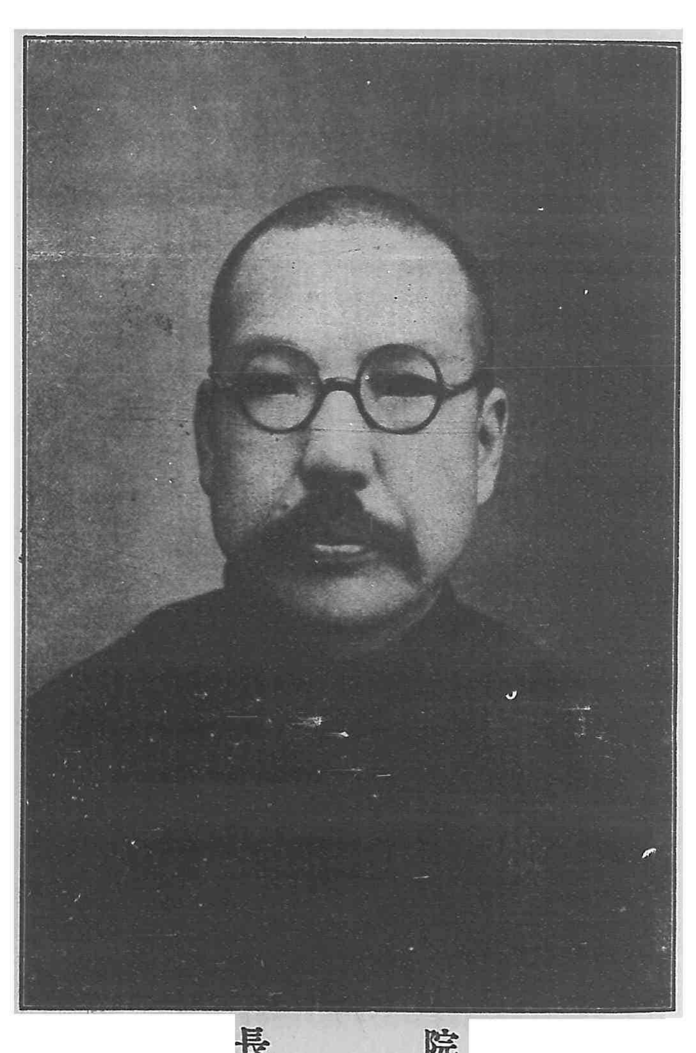
完備之學校，而慕幼稚之書院，無乃駭人聽聞乎？抑此意固有不謀而合者，司教育者心知之而不敢任，所幸學生激發興趣；民十以後，道爾敦制，所至風行，斯蓋良知所驅，自由之精義所在也。太原學校林立，特講之舉，各校相同，寒暑假之期講，惟教育學院，差有繼續奮勉之力；每講有錄，印爲巨册，頗承海內名流獎許。象升因循不振，負職良多，而諸生借此光陰，各出其心願以從事，或亦寬博優裕之效乎？會諸生以甲乙年假中講錄請題，因爲說自由之義以題之。夫自由二字，已成世界陳腐語言久矣，象升固不慮天下人，仍視爲洪水猛獸也。

晉城郭象升書





校長
王獻丞先生肖像



院長

郭允叔先生肖像


院寒假講學會成立紀念攝影

編者話

時代的巨輪，在一刻不停的飛轉，我們若要少一遲疑不進，就有被這無情巨輪輾成粉身碎骨的危險，處在這時代的青年，還敢不急起直追的奮鬬努力嗎？世界學潮的邁進，是如何突飛猛進呢？國際風雲的湧現，是如何嚴重緊張呢？列強的明爭暗合，在如何鈎心鬬角的備戰呢？而我當局的苦謀焦慮，在如何拯救這岌岌可危的破碎山河呢？不管中日親善唱得如何好聽，國際提携喊得如何入耳，我們絕不能抱樂觀；然而我們更不能因之喪氣灰心，我們仍要死裏求生的掙扎！奮鬬！

這裏趙次隴先生講的孟子的學說，苦心孤詣，大聲疾呼，提倡非戰學說，「善戰者服上刑！」是多麼的鍼砭時弊一針見血呢？我們是極表同情，同時更要期望世界各國一致主張的。張漢三先生對于經濟極有研究，所講中國當今經濟方面之出路與物產證券辦法管見，其中叙述中國窮困可憐的情形，真可警惕這醉生夢死的國民，闡明挽救中國經濟危機的逐漸實行服用土貨及施行

物產証劵是中國當今無辦法中之出路，這是多麽具體而切合時宜的辦法呢？郭院長學問淵博，名震海內，凡所發議論都有超異見解，其論古代財產國有問題；值此研究物產証劵避免資私有弊害之下，很有使我們深切注意的價值；借此可知在過去財產公有私有變遷中種種得失利弊的癥結所在，作爲目前注意研究這個問題者的參証，庶可使經濟制度更趨完善精密。再說在目前教育救國的呼聲中，在全國教育極力整頓中生產教育已開始實施，所以趙燕亭先生的勞作教育要素之分析的研究，就是適應目前的需要而產生，尤其是山西十年建設計劃開始，職業教育著手實行之際，而對勞作教育的本質及沿革無不精詳發揮，足以供當局及關心教育者之參証。先生對于教育研究有素，此次所講的我的教育觀中，尤具超越的見地。陳乙和先生對法學政治夙有研究，今在憲草修正案檢討中對憲草修正案周密檢討，亦饒有特殊政見，我們更當注意。餘如郭院長的李斯與劉歆，諸子言氣不言氣之分別，關係中國歷史哲學，亦頗重要。總之各講師所講的，都是適應需要，看清時代的要求而產生的，對于我國文化影響甚巨，對中國現勢，關係尤重。

各題目雖是分門別類，自成其說，但實際相互聯繫，有左宜右有之妙。自慚學薄才疏，不能作完善充分的介紹，不過拋磚引玉，聊以塞責而已。至于講師的生平，著述，各個人學說上的主張，本篇最後附有略傳，足資參照，還請讀者自動的去領略好了。

在講學會成立之初，原計將各講師的講詞，分門別類，編成國學，經濟，政治，教育等叢刊，後因限于時間及其他的關係，以致所講講詞在量的方面不足以另編叢刊，衹好就此編印。其中講稿的排列，仍按講師所講的先後而先後。內中有趙燕亭先生講的我的教育觀及陳乙和先生講的憲草修正案檢討，係在本校暑期講學會所講，徵得兩師同意，遂附于此。

本講學錄，得與讀者的見面，乃係與同學劉君永德一致努力的結果，但因我等學識淺薄，經驗缺乏，恐怕錯誤難免，尚請諸位講師與讀者，惠賜指導與原諒，是幸！

民國二十四年四月二十日，張中唐于山大教育學院寒假講學會。

講學錄目次

題字
院長題詞
插像
編者話……張中唐
古代財產國有問題……郭允叔
諸子言氣不言氣的分別……郭允叔
李斯與劉歆……郭允叔
勞作教育要素之分析的研究……趙燕亭
我的教育觀……趙燕亭

孟子的學說……趙文曬
中國當今經濟方面之出路與物產証劵辦法管見……張漢三
憲草修正案檢討……陳乙和
附錄
講師略傳……劉承德

郭允叔先生講

古代財產國有問題

諸子言氣不言氣的分別

一、引言

二、理氣

三、周秦諸子

四、儒家

五、結論

李斯與劉歆

古代財產國有問題

張中唐　劉永德　筆記

（一）

年來經濟思潮，澎湃東西各國；本省政治當局，對此問題，亦有研究會的成立。鄙人今天同大家講「古代財產國有問題。」是偏重已往歷史的秘密，而不涉及目前政治的是非。亡友劉師培君嘗作「古代財產國有問題」一文，考據頗詳，可作爲此次講演之借鏡，然彼徵其事，余表其意，亦不願多引其說也。茲爲眉目清醒，引起研究興趣起見，先就近代經濟問題，略加說明如下：

考經濟學所以成爲一種科學，還是比較近代的事；以世界論，在亞丹斯密以前，雖有不少哲學家思想家曾經考慮，但考慮範圍，均不免爲片段而無系統的缺點。直至十八世紀中葉，亞丹斯密生於其時，因受當時經濟狀況及社會環境影響，將以前所創造的言論，用緜密注意力和組織力，纂成有系統的科學，是爲經濟學說的成功。然而社會進化，工業發達，至今日截然爲兩大壁壘者：即代表個人資本主義者，爲亞丹斯密；代表社會資本主義爲加耳馬克斯，兩者互爲仇敵，各欲其勢力之澎大，實現擁有之主義，此盡人而知，亦非本講所談之範圍。鄙人所講者，乃吾國「古代財產國有問題，」按之禮記、周禮、管子等書，雖不少財富之

述及，然過於抽象；而專攻是學的，要以近世為登峯造極，即吾國青年學子之沈迷於是學者，亦數見不鮮。

溯自清代末年，蘇報宣傳革命，但重民族不及民生；汪精衛諸君留學日本，創辦民報，纔提出財產國有為六大條件之一。即孫總理之三民主義，建國方略，對於經濟政策之建設，亦概乎言之，卒未能實施其計劃，僅作言論之主張。時至今日，經濟問題，形成任何國家第一個絕大問題，不僅為專家所苦研精討，且人人都有知道的必要，成為人人應當瞭解之常識。然今日盛倡之社會主義，不學之徒，視為舶來之品，崇如神聖，此實為國民失却自信力之表徵；姑無論其言之不易曉，行之不易從，且多甲是乙非，令人無所取從，返觀吾國古代井田制度之意義，既公道亦永久，倘吾人本其遺意及遺教，發揮光大，規定制度，使適合於今日風土人情，則所謂經濟問題，自不難迎刃而解。鄙人今為開其端緒，諸生循次潛討，尤所望也。今以吾國政體言之：吾國古時政權，為君主一人掌握，不特對外能代表一國，即對內，人民亦視君主為國家之縮影；換言之：表面上雖為一人之獨裁，而實則政務負責有人，其亦弊政中之較為善良者也。即農民種地賦稅之規定，蟬聯有次，已非一代，而田由公授，耕者各得其所獲，所謂生產資本公有（國有），勞動結果私有，厥惟井田制度。今就古籍中引其

端緒分說如次：

孟子之言曰：「夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。徹者、徹也，助者、藉也，」又曰：「方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝；公事畢，然後敢治私事。」此言夏后氏，五十而貢，井中每區五十畝。貢者、折衷數年之收穫而得一平均數，以定爲每年收穫之標準，而定其稅率，是賦額之固定者也。商人七十而助，每區七十畝。助者、八家之夫，合力耕作於耕田居中之一區，是爲公田。即以此公田收入爲賦稅，是賦額隨年之豐歉而有變者也。周人百畝而徹，每區百畝。徹者，通盤籌算，而賦稅其十分之一也。此種均產制度，既無掠奪之行，又無侵佔之弊，而惟自食其力以維生活，今日社會主義之所爭求，不意吾國古時井田制度，已有此種規模而先事實行矣。

禮記王制之言曰：「製農田百畝，百畝之分，上農分食九人，其次食八人，其次食七人，其次食六人，下農夫食五人。庶人在官者，其祿以是爲差也。」又賈疏謂：「辨其野之土，上地，中地，下地，以頒田里」是則田之肥墝，各不相同，而各代劃分之議及定制，亦各自不同，國語晉語曰：「公食貢，大夫食邑，士食田，庶人食力。」所謂食貢食邑食田者，皆食其賦稅也；食力者，食其力所耕作而得者也，封建之世，凡勳伯宗族皆有封地，而卿大夫

，則有圭田及采邑，至庶民子弟，英異而有才學者，則號為士，然非世祿之家。所謂府史之屬，官長所除，不命於天子國君者，其祿俸亦如農夫受田，田肥墝有五等之差別，而收入之不同也。

周官大司徒之言曰：「凡造都鄙，制其地域而封溝之，以其室數制之，不易之地，家百畝，一易之地，家二百畝，再易之地，家三百畝，」按鄭司農云：不易之地，歲種之，地美，故家百畝，一易之地，休一歲而復種，地薄，故家二百畝；再易之地，休二歲而復種，故家三百畝。是其地之肥瘦不同，而公家受田畝數，亦異而差別。此種既均且平之辦法，古籍載之細詳，今日社會主義之所講求者，殆即此種授田之遺意也；惜乎國人未深加稽討，竟以其為舶來，遂謂為進化原則，不得如此耳。

班固漢書食貨志云：「民年二十受田，六十歸田，七十以上，上所養也；十歲以上，上所長也，十一歲以上，上所強也。」蓋禹平水土以後，防民在佔土地之易啓爭端，乃規劃井田之制，田由公家受與及收還，二十歲受田，六十歲歸田，所謂頒白者不負戴於道路之遺意也，抑亦以齒而尊者也，故君上養之。然十歲以上，即取得國民分子資格，仍由君主長養而敎育之，以為國家之用，孟子所謂「天下有達尊三：爵一，齒一，德一，」所謂尊齒之意，即

七十以上，上所養之者也；蓋平民無可傳之爵，亦不必有可稱之德，然而但在歲月中消磨，消磨到老年，照例也有一分安樂尊榮，地方之官，歲奉酒肉，並舉鄉飲鄉射。「七十杖於鄉，八十杖於國，」凡此等等，均為「尊老」制度，此亦古人民權平等之微意，要以彌補當時制度之窮也。至於農時，即以今之陰曆為民曆，四季節候，脗合農事，政府雖與民曆不同，而各行其事，卒不相害，（大戴禮之夏小正，即其遺制。）老其老，幼其幼，樂樂融融，教化齊同；視其能力而享有，各得其均平之則，所謂豪奪強佔之說，概亦無由而起。

迨至戰國之世，生齒日繁，土地有限，日前之分配既不敷，國用亦因戰爭而不足；且各國以方里而井之故，遺棄之地過多，不能不開闢舊地，以增加生產力。秦孝公用商鞅以重農事，鞅又招三晉之民來耕，且免其當兵義務，於是民得私其田，而自相買賣；於是富者連阡千頃，貧者乃無立錐之地；富者更得擅川澤山林之利，富擬王侯，貧者既疲於租稅，其或耕右之地，見稅十五，故常衣牛衣，而食犬彘之食，大地主於是乎起，農民亦因是而困。漢與接秦之敝，文帝用賈誼重農之說，始開藉田，躬耕以勸百姓。並施行重農抑商政策，一方減輕田賦，一方重課商稅。及至景武從鼂錯貴粟之說，又驅游民使歸於農，設為田畯之官，執監民田之事，獎民勞動，有如今日美國農業賞罰之規定；一方准入粟以拜爵除罪，使富者不

至太富，一方減免田租，以輕人民之負擔，此亦防止貧富懸殊的治標辦法。武帝從董仲舒之議，遣謁者勸種宿麥，晚年封田千秋為富民侯，使趙過為搜粟都尉，凡此皆重農之實事，抑亦獎勵生產，而求勞資之調協也。又其時鹽鐵等業，均由國家收而辦理，主張每民賜田三十畝，凡此皆可謂井田制度之遺意，亦即社會主義之萌芽。

至新莽柄政，主張土地國有，實行均產廢奴政策；此種新政之頒布，着重民生經濟，頗含有社會政策意味。所設「司市」「泉府」「五均」等官，司市是由政府劃定物價，以為市價標準。「泉府」也稱「錢府」，是由政府借貸給貧民，以減輕所負擔之利息。「五均」是「六筦」之一，賸餘貨物，由政府用平價收買，如貨物因需要而漲價，則又用平價出售，使人民不受商人剝削。「六筦」是由政府經營重要生產事業，以免私人壟斷；其事業為鹽，鐵，酒，銅冶，名山大澤，五均賒貸。至於均田廢奴政策，即將民田收沒，更名王田；所蓄之奴婢，都不許買賣。如男丁不滿八口，而私田多於一井，亦將其餘歸諸族黨鄉里；男丁屆受田之期，而未有田可耕者，依照限制給田。人民敢有非議井田聖制者，則依法治罪。是則其政治策略，實含有絕大之價值，而財產國有制度新莽實為卓絕之實行家。

總之：財產國有，資由公給；勞動所生之物產，歸勞動者享有，作為個人及其應養育親

屬之生活費用，與保護進化互助上負擔之用。能勞動之人，須人人勞動；能力大而知識大者，則生產多而享有亦多，能力小而知識小者，生產少而享有亦少；各個人之勞動能力不同，其勞動結果當然亦不同，而享有美劣自有異矣。是則吾國古時制度之優越，而今日欲求勞資調協者，所當借爲資鑒的。以上略就古籍中，加以說明，至於發揮光大，博採反約，則是諸生退後自習的責任，至鄙人一片空話，諸生或亦未能曲達也。

講學錄

氏

諸子言氣不言氣的分別

劉永德 筆記

（一） 引言

今天講諸子言氣與不言氣的分別，這個題目說起來，枝葉牽連，縱橫連貫，可以包括吾國古來聖賢所謂身心性命之學，和氣質情意之說，即近世東西洋各國所研究的心理學，也有藕絲難斷的關係，所以姑且劃分範圍，縮小局域，單說諸子言氣和不言氣，略分別以爲諸生探討的門經。

原來人類所以爲萬物之靈，能以戰勝他物，利用羣象者；就是因爲知識——思想——發達的緣故，這知識究竟是從心上發生出來，或者是從腦部發生出來的，東西學者的說法，各不相同，即在吾國亦古今異言，考之吾國古藉，信而有徵者，厥爲古時六書——象形字的囟，據說文說：「囟、頭會腦蓋也。象形」1、段氏解字注內則正義引此云，囟，其字象小兒腦，不合也，北人猶言未過歲的小兒前腦曰囟門，是其遺音，用意尚有存留。又吾國之思字據說文「思容也，从心从囟」其意即「自囟至心，如絲相貫不絕也」，而囟思兩字之音又爲雙聲，且北人燒坑走烟的地方，亦名爲囟，因古人家常燒火，其囟多在屋頂，可知吾國自造字以來，

及周秦諸子，無不以知識——思想——由腦神經為出發點，及至宋明學者，始不主張在心。近代科學家與哲學家，亦不承認人類的思想與知識發源于心。但是人類對某事要躬行實踐，細細得澈底研究去，却是自凶至也如絲相貫不絕的，離開心，却是不行的。

至於心的意義，古今說法不一。孟子說：『惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。』我們從反面來說；也就是：「無惻隱之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。」再進一步說：仁者為天地立心，萬物立命，人為天地的「心」，仁為人的心，即所謂仁義禮智的事實，都是從仁心發動出來的。所以桃李有仁，就有生機，麻木不仁，即形枯槁。至於非仁，非義，非禮，非智，無一不是其心發動的現象。現在歸納說來，這都是從心出發來的，也未嘗不可。如近世教育家所主張的智育，體育，德育，我們再將分析起來可以作如下的開釋：

智育：屬於心的作用。

體育：屬於氣的作用。

德育：屬於一半腦思與一半氣的作用。

所以吾人知道哲學家愛因斯坦，發明「相對論」，與物理學家奈端發明「三定律」諸科學

，都是普用腦思的收獲。若除去他們的腦思，便同普通人是一般的了。諸君對此嚴格分劃認識清楚，然後我們「言歸本傳」就題發揮，依次說來：

（一）理氣

空氣是充塞空間的氣體。換句話說：人類生長地球，可知環繞地球的都是氣體，又名之爲大氣。這個東西，是由養氣與淡氣混合而成。但此外還雜有少許炭氣與水蒸氣以及其他的氣體。愈近地面，密度愈大，漸上漸薄。他的高度，沒有確定的數目；但依光線曲折之理，和那流星的位置推測去據大約在三百啓羅米突左右。

吾人在地球上生活，都知道空氣是剎那間不可離開的東西。如同魚在水中生活，水却是須臾不可離開的東西，離開了便要死亡。空氣這個東西，雖聽之不見，摸之不覺，然却絕不能謂之無形；所以沒有空氣的所在，叫做眞空。因而敢說太陽系八大行星上若有空氣，必定就有人。

空氣受熱而漲，遇冷則縮。因漲縮的作用，流動而爲風。然與氣的現象不同，却不能混爲一談。所以空氣是天地自然之氣，又名之爲「雰圍氣。」

黃帝素問一書，內載岐伯言：『地者大氣舉之，氣外無殼，其氣散，氣外有殼，此殼何

依？』是對於氣和地殼的見到。至宋朱熹氏，亦討論地外若無殼，地便不能存在，而有掉落的危險，但不知殼外又有何物？至於空間所有之東西南北的方向，是指位置而不得已的命名，實在是無東無西無南無北的。

擴大說來：就是聲光化電等科學的原理，亦很有不少的發見。如莊子有言：『厲風濟則衆竅爲虛。』這話的意思，是說樹上有一個窟窿，窟窿的虛處即是眞空，一經颳風，便颯颯然的發出聲音，可謂天地自然之音。這不是知有空氣的話嗎？

又知吾人感受風寒諸病，醫者拿一火罐，先以燃料置諸罐中，使罐中起燃化作用，速合於患處，雖手而不掉。這個理由，亦是用火將罐內空氣逐去，利用眞空極好的証明。由以上援引古籍所載，關於空氣的說明和解釋，又知吾國古代大思想大發明家，亦不時產生，而對於空氣的說法，也各有其獨到的見解，其聰明才力，並不亞於西東學者。惜乎後世未能加以精密的研求，繼續增高耳！

（三）周秦諸子

我國在周末秦初的時代，天下大亂，兵戈相尋，一切的傳統的道德與思想，卻已失却其本來的權盛，政治上社會上的紛紜，達於極點。於是諸子百家各以其術爭鳴於當時，所謂哲

學思想與政治言論，便應運而生。現在將其中的：諸子、兵書、數術、方技、四略都歸在子部。四部之中，子書佔了六分之四，諸子學術的發達，可想而知。今推爲中國學術的黃金時代，實非虛語。玆惟就氣的問題，分別略述如左：

甲、道家：講修煉營養。

乙、儒家：講涵養修持。

丙、數術及方技家：講符咒鬼神。

時人章太炎氏，謂周秦諸大哲皆不言氣，吾人平心而論，謂老莊不大重氣，固有相當的理由，若說他們一點也不講便不免有些太過。老子說：『天地之道，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。』這話的意思，就是說天地構造的大道，有如「風匣」，或如「笛管」，亦可稱爲「皮口袋。」我人曉得「風匣」的所以可生風，是在匣中機關的推進與拉退，而所起的作用。其推進正爲得是拉退，而拉退，則又爲得是推進，來而復往，往而復來。由此可見宇宙間一切的現象，都由推拉往復等循環而生進化，現在結的果，是過去種的因，而現在結得果，便又作將來結果的因了。果爲因而結，因爲果而生，因卽果，果卽因，一而二，二而一，是聯繫矛盾的定律。老子又云：『我獨異於人而貴食母。』莊子云：『伏羲得之，以襲氣母，此數

子的說法，雖有不同，實則辭異而義同。又人類的生成，是以氣與血爲要素。天地有氣，故萬物生。老莊得天地之正氣，故爲千古之哲人。主觀用氣，客觀用智，又如科學家奈端，賦有絕頂的聰明，其爲大小二貓置洞，以備出入，竟留下大小兩個洞，却忘了大貓能出入的洞，小貓亦能出入的道理。又一次煮鷄子看時刻，竟將時錶放在鍋內。諸如此類的事實，如不養氣，雖有聰明的才智，亦與常人沒有二樣。此奈端終於爲近世之科學家也。

老子說：『載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔能嬰兒乎？』列子問關尹：『何爲至人？』曰：『是純氣之守也。』莊子說：「眞人之息也以踵，衆人之息也以喉」，又曰：『其息深深。』由此可見，養氣的程度，常人在喉，易受外物之搖動，其氣浮。至人通於足跟，不易搖動，其氣沉。俗謂勸人息怒名叫下氣，下氣卽沈氣的意思。又吾人對某問題有所發明，謂之心得；殊不知此爲大誤，乃腦得，非心得。心得祇可益已而受用，腦得則可益人而世用。近世名也多謂人能作好文章，便爲有道之士，這話大有研究的餘地。凡人發生疾病，在上部則較易愈，在下部則較難愈。參同契一書，對這個問題，講得很是明瞭；爲醫學家，生理學家必須研究的良本。古之學仙者，必養氣於丹田，爲唯一大道。華陀謂：『吐故納新，即可益壽。』其與今日呼吸新空氣，爲强身的良法，本是一理。可見吾國對於此理，早已發明，

並非自西洋傳來。我們才知道，古今有道之士，皆能下氣。積氣於胸，猶不失爲常人，若浮躁之人，則充塞於喉了。又如花，根淺，故其壽短，樹根深，故其壽長，這與人壽的修短，恰是一個好例。道家謂人欲去老還童，得享康健之幸福，必先學得兒童那般樣的心理，養氣於丹田，做到柔軟懦弱的境界，始可達到目的。科學家及哲學家，多主排氣，視爲神仙之說，不大具體，容易阻碍腦思的發展，這話誠有相當的理由。若絕對的不承認養氣，那末是多半要流於怪癖離奇一途，而不能合乎人情的。

（四）儒家

儒家的思想，在中國思想界操縱有數千年的威權；所以然的原因，固然有時間空間的關係，但其本身，畢竟有相當的價值，可操住中外歷代學者的中心心理。至於儒家思想的唯一代表，當然要推集大成的孔子，後世稱其德配天地，道貫古今，尊爲萬世的師表，可見他的學術價值了。至於孟子稱於亞聖，宋代以來，認爲傳孔子道統的正宗，蓋道韓昌黎之論調，尊孔子爲泰山北斗，惟孟子知之最深，其言亦最切，那末進一步言，孟子當爲純乎其純的流派了。再按唐以前言儒家稱周，孔，荀，楊不得同日而語；唐以後則稱孔孟。這是因孟子爲發揚孔子學說第一有功的哲人。觀其論「養氣」的問題，探心與氣相融的主張。如公孫丑曰：

『敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞與？告子曰：不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣；不得於心，勿求於氣；可。不得於言，勿求於心，不可。夫志氣之帥也，氣體之充也。夫志至焉，氣次焉；故曰：持其志，勿暴其氣。』可見志爲氣的先決問題，氣沉則志定，氣浮則志亂：養氣之重要，不言而喻。又志爲心之所向，孟子講不動心，始可養勇，勇具則可臨大敵而不怯。但欲心之不動，必善養浩然之氣。所謂浩然之氣，「至大至剛，以直養而無害，則塞乎天地之間。」且其氣必配乎道義，重內心不重外飾。一切憂患，處之裕如，毫不動心。要以養氣爲基本的工夫。亦是孔子五十學易、和蔬食飲水，曲肱而枕，樂亦在其中的道理。但人在後天，每易傷失浩然之本體，恐受陰陽剝雜之氣，而擾其心，欲返本還原，必須以義養氣，以道集義，無忘無助，涵養既久，自能復還本體，清明在躬，志氣如神，與天地合德，日月合明；如斯宇宙間的一切現象，物來順應，措置裕如，便沒有不了解其所以然的了。

對於氣與志乃互爲因果，上述略已說明，今舉一例：例如吾人皆知奈端爲聰明絕頂之科學家，假使將他擊一木棒，其腦則必不能如平日之聰明，蓋其氣受外界之刺激，心志必呈混淆的現象。

宋張橫渠以爲天地之間，惟一氣之循環形成。氣凝爲物而有聚散，但理無聚散，性無聚散，爲道爲太虛。人類氣質之性，有賢愚善惡之異，教育的目的，即在變化其氣質，反乎天秉之性，是爲合性於太虛。但天秉之性，既是善的，氣質之性，何由而惡？其無具體之解釋，要爲其缺點。

程明道主乾元一氣爲宇宙之根本。受正氣者爲人，受偏氣者爲物。至於人性趨惡，乃爲受後天環境所染，實非本性。其弟伊川亦主張人類稟性於天，本爲一善，但氣有清濁厚薄之不同，故有賢愚的區別。使愚者明之，賢者聖之，便是教育的目的。

朱晦庵。近世學者謂：「宋之有朱晦庵，猶周之有孔子。」爲孔子後整理儒術第一流人物，其學說主張理氣二元論。論天地之性，則專指理而言，論氣質之性，則以理與氣混而言之，二氣交通而性生，一本萬殊。以理論之，則無不全，以氣言之，則不能無偏，惻隱之心，偏象於木。羞惡之心，得氣於金，……

明王陽明則以心之本體，即是天理。天理之昭明靈覺，即是良知；其養氣主中庸之道。其言曰：『無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。』其巡撫南贛，能平大帽山諸賊，定宸濠之亂，爲有明文武兼資的第一流人物，無非養其浩然之氣

，以爲出發點也。

又如漢唐學說，多腦得，少心得，故罕公性之學的發明。程朱認讀書與做事爲一體的二面；須臾不能離開，陸象山都不然，他是純粹的唯心論。謂天地之初，爲陰陽二氣，經過若干時的運行，便結成一個地在中央。他說：『學苟知本，則六經皆我註脚。』他的根據就是孟子所謂不慮而知的良知，不學而能的良能。程朱養氣在身，孟子養氣在心。陽明養氣則在求放心。現在要評定某人程度的優劣，實非易事。宦場中人，學問雖淺，辦事却應付裕如，是謂無學有術。飽學之士辦事或不得其要領，是謂有學無術。西洋科學家，多不主養氣。佛教因明相宗亦不講氣，小乘則講氣。宗教家大部講氣。如耶穌之手抹瘡患而竟愈，中醫學家叩脉治病，皆爲講氣。而尤以祝由科治病，更專講氣。「祝」即咒也，「由」即𥛚也。孔子謂：「人而無恒不可以作巫醫。」可知中國古代先巫後醫，在神農氏時候，乃兩相並用。總括的說來，耶穌能成聖人，亞里士多德不能成聖人，其原因也無非是耶氏講氣亞氏不講氣的問題。

（五）結論

由上引証諸子所言，可知氣爲無形質而却能相感應的一種東西。心理學家謂感情之傾向，較固定而不變的，謂之曰氣質。古代希臘的學者，謂人類有浮性、鬱性、熱性、冷性，四

種氣質。恰與多血質，憂鬱質，胆汁質，黏液質四種血液相應。近代心理學家猶沿其說；然僅以感情之強弱遲速爲別，不若舊說之參以生理見解爲顯明。總之，氣與心身，至爲密切，用氣兼用心者，聖哲也。祇用心而不用氣者，科學家也。猶氣亦有時爲人之障碍，古人謂事物之勝敗得失，多推之氣數，合有應該的意義。排氣即排數，近代唯物論學者所以反對就是明証。但吾人因排氣而不養氣，多趨於直率，祇重氣而忘却實際，勢必流於空談；諸如此類皆宜注意。所以除了特殊人外，總以氣養於心爲中正大道。不然的話，是非偏於左，即倒於右，很易背了時間性及空間性的人生。

李斯與劉歆

——第一講——

段亮臣
田承恩 筆記

李斯與劉歆，在我國的政治和文化史上，都是佔有極重要地位的人物。惟以一般人除對於劉歆，在我國文學史裡邊，多有述及外；至對於李斯，則不甚注意。現在我所以提出這兩人向大家講述的意思，就是想使大家明瞭這兩人在我國文化史政治史上，所處的地位，是如何的重要；換句話說：就是對於文化和政治有甚麼的供獻和功績。其次，我所講的，是注重在兩人的功業方面——即關於文化的政治的發展方面；至於個人的人格道德如何，本講多不論及，這也是應向大家聲明的。

李斯是戰國時楚上蔡人，曾師事荀卿，學帝王之術。當時他看見楚王不足事，而六國皆弱，於是西向入秦，初「求為秦相文信侯呂不韋舍人，不韋賢之，任以為郎」，他才得進說始皇，始皇拜他為長史，後又拜為客卿，歷官至廷尉；及始皇併了六國，就把他封為丞相。後來他聽趙高邪說，廢扶蘇，立胡亥；因高誣他謀反，致遭殺身之禍，並被夷三族。這是李斯事秦始末的大概。至其詳細情形，大家看看司馬遷史記對他的列傳所載，就可以清楚了。

李斯賦有偉大的政治天才，是一位實際的政治家。始皇併六國以後，對於一切政治上的

設施，可以說是出於李斯的主張最多，例如：廢封建，立郡縣，定官制，修律例，平度量衡，同文書及車軌……。凡此種種，都是劃階段的，崛起於六國的亂政之後，造成始皇能夠統一天下的基礎政治。並且，始皇能夠併吞六國，還賴他的輔助的功力很多，試看他當二世時，從獄中上的書裡邊的一段話，就可以清楚，他說：「臣爲丞相，治民三十餘年矣。逮秦地之狹隘，先王之時，秦地不過千里，兵數十萬。盡臣薄材，謹奉法令；陰行謀臣，資之金玉，使游說諸侯。陰修軍兵，飾政教，官鬪士，尊功臣，盛其爵祿；故終以脅韓弱魏，破燕趙，夷齊楚，卒併六國，虜其王，立秦天子……」。由此可知始皇能併吞六國，統一天下，其間一切政事的策畫與演進，李斯的功勞最多；所以我說，李斯是賦有偉大的政治天才的。

李斯對我國政治發展上，發生的最大影響，就是在廢封建，立郡縣，致開其歷代君主攬有絕對的專政之權的先例。按三代之時的封建制，其政權近於地方分權；而自郡縣制興起，即把政權集於中央；所以我國自秦漢而下，歷代君主專制的權威，都甚於封建制時代的君主。這種政治組織上的大轉變，顯然的是我國政治發展過程中，劃時代的大變動了。同時，在這種郡縣制之下，產生了統一的土地的發展之形勢，造成秦以後的中國。所以我們現在回溯中國統一的發展根源，當不能不從李斯所創始的郡縣制說起。不過，凡一種政治的興起，都各有

其時代的背景；所以，所謂實際的政治家者，就是在能夠認淸時代，能夠把握住時代的重要性與特殊性，來實施現實的政治。當始皇初併六國之時，即有丞相王綰等，請立諸王子於各地，當時羣臣皆以爲便，獨有李斯反對此議，李斯說：「周文武所封子弟同姓甚衆，然後疏遠，相攻擊如仇讎，諸侯更相侵伐，周天子弗能禁。今海內賴陛下神靈，一統皆爲郡縣。諸子功臣，以功賦稅，重賞賜之，甚足，易制。天下無異意，則安寧之術也。置諸侯不便。」始皇也說：「天下共苦戰不休，以有侯王。賴宗廟，天下初定，又復立國，是樹兵也。而求其寧息，豈不難哉，廷尉議是。」於是，就把天下，分成三十六郡，確立郡縣制度。由此言之，李斯就是在能夠認淸時代，以實施政治，造成我國政治發展上，統一的形勢之突起的轉變的供獻。

說到這裡，偶然想起兩件事，可以和大家討論討論，就是始皇的焚書坑儒政策，後人都駡李斯殘忍嚴酷，「不務明政以補主上之缺」，輔助始皇做這暴虐無道的事。不過我以爲這一類話，僅僅是站在儒生的立場來說的，竟把當時的社會環境的趨勢——即把握時代的重要性與特殊性之意義——忽略了。並且這焚書政策，實非自始皇開其端，蓋當秦孝公時，商鞅執政，即主焚詩書，闢異端，倡學貴實用的實利主義。其次荀卿亦倡「殺詩書」之說，這都是感

到當時的學說紛歧，民衆思想失了統一的重心，以圖挽救的辦法。所以當我們一讀荀卿的言論，例如非十二子及蔽學等篇，便覺着在他當時的社會裡，其百家學說的發展，是多末的混亂複雜。又可以看見他所抱負的，就是想站在諸子百家學說的圈外，來批判，歸納一切的學說，期使民衆思想走入統一的路上。再次，荀卿還提倡「隆禮義」之說，這尤其可以証明他想使民衆思想，歸於統一的道路的企圖。所謂「隆禮義」者，反面說，就是守法令的變名。因為法令的性質，貴在切合實際，簡要易行。而禮義的隆替，亦可說是法令實現的表徵。能隆禮義，即是貴實踐，不尚空談。藉此以使民衆在實踐精神的養成之下，來消滅一切紛亂空洞的思想，使其走入統一的道路上。且亦即以禮義之精神，不能離開法令的需要，並應本法令的本質，以確定禮義，使禮義的精神貫澈於法令之內，是即荀卿主張「隆禮義」之本旨。所以荀卿的一面主張「殺詩書」，一面主張「隆禮義」，都是為反正百家學說，統一民衆思想而發的。然則，始皇的焚詩書，是早由商鞅開其先何；而李斯既是荀卿的學生，當然多受其衣鉢之傳。綜此兩種情形言之，可知始皇焚書的政策，不惟是淵源有自，並且亦是當時的社會思想轉變中必然的要求了；而况始皇既併六國之後，即抱着統一天下，繼帝王之業於萬世的野心嗎？並且始皇也是主張實利主義的，為政注重於人民生計的發展；至對於所焚的書只是民間所

存的，並未把當時官府所藏的書，也一併燒掉。試看李斯所議的焚書辦法說：「臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下有敢藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之。有敢偶語者棄市，以古非今者族，吏見知不舉者與同罪。令下三十日不燒，黥爲城旦。所不去者，醫藥卜筮種樹之書。若欲有學法令，以吏爲師。」由此很可以清楚始皇那時並不是馬馬虎虎的一味主張焚書，他是重在實利，和現今重實科去文科的意義相同。顧在摧殘文化方面說，的確對於我國文化發展的影響，發生有極大的障碍；但是依照上述的時代趨勢的情形來說，則焚書政策之產生，亦有「勢所必至」之理啊！至說到坑儒生一事，當然與焚書的政策有相關聯的意義。蓋當六國初平之時，其民心本不是徹底願意服從始皇的政令，只因懾於他的威名，不敢妄動能了；所以在民衆的心理裡邊：第一還存着思念故君主的情緒，第二還因襲着戰國時代處士，橫議的態度，第三不滿意於一切新政治之行施。凡此種種，都是始皇統一天下，集中政權的大障碍。始皇想要撲清這些障碍，則必然的要用慘酷的手段，來撲滅民衆這些心理，使民衆服從他，於是坑儒生的政策，就繼焚書之後而發生了。據史的記載，坑儒生的事，是起因於方士之誹謗始皇，其實始皇就是害怕許多儒生誹議政治，惑亂黔首，使民衆有不利於他的事情發生，所以因方士誹謗的導火綫，而引起這種慘殺的事件，這理由是很顯明的。原來

始皇繼起戰國之後，縱橫家的勢力猶甚盛。縱橫家即現代的政客之謂，毛詩乃其鼻祖，專門到處宣傳政治，挑撥政爭；而與有職守的官吏，守術作事，重在實際操政治行動的，迥不相同。先哲有言：「法令皇皇，持吵論者能非之」，這就是說某種政治，無論如何的好，而徒發空論的政客一流，亦能非難之。例如：莊子的博學，不受任何人拘束，而堯舜雖有賢明之德，亦不免有人道其咎；又周文武雖賢，還有伯夷藐視之。由此可見爲政的人嘗與政客一流處在對立的地位。而始皇的坑儒生，爲防其橫議政治，惑亂黔首，實亦情勢之必然的趨向。所以我嘗以爲近代社會主義的形成，是由於大資本家兼併小資本家，並壓迫無產階級以興起的。本來同一人類，理應互助，而資本家壓迫無產階級，固是大不合理；但無產階級的不自努力，不速覺悟，致自己露弱點，給資本家造下壓迫他們的機會，這當然是無產階級應負的責任。再進而言之，今之爲國，示人以弱，而亡其國，其咎豈非自取？這些事實，就和始皇的坑儒生一事，同其意義。後人不察，都以同情於儒生的一面理由，來責備始皇與李斯，實在有點錯誤。總之：任何一國的政治之轉變，其「改良」與「革新」完全不同。改良是依照原有的政治現象，本着興利除弊的原則漸次的改良之，所謂漸變者是；而革新則是突變的，是對於現實政治的一種大改革。在此大改革之下，則社會狀態趨於不安，民衆易生反動，是其必

然的結果。當此之時，爲政者如不以嚴刑峻法，和異常的施政手段，以作政治大改革的工具，則是否能達到大改革的目的，這實在是預料不着的。所以，始皇的政治是大改革的政治，是反乎三代的政治，那麽，這施政的手段，自然是要有些異常的手段了。至說到焚詩書坑儒生是摧殘文化，是愚民政策，這都只含有一半對的理由。因爲在封建制之下，如戰國之時，整個中國的政治不統一，學說紛歧異趨，民衆無統一思想，焉知不改行郡縣制，就能有整個的中國產生？並且學說思想，都能發揚光大，不受封建時代，封主之爭的摧殘嗎？反之，要想統一中國，則必須統一政權，與民衆思想。可見一事之與有利必有弊，不能以兼善責之。

上一段所說的，似乎拉扯過長。不過，我並不是爲始皇與李斯辯白；我的意思是在說明始皇的焚書坑儒，也是時代的趨勢上，及其施政上必然的要求。後人如果拿這些事實來責駡李斯，不能說是完全合理的。其次，李斯對我國文化上發展的功績，就是統一文字。蓋我國古代文字的形體，極複雜。試看今日河南發現的龜甲文，形體各異，就可以知道。在三代時且有以字能多變體者爲能的風尙。當戰國時，六國用古文，秦用籀文，及始皇統一六國，李斯才將籀文古文混爲一體，造成小篆，嚴令民間，一律遵用，不准自由加減，於是沿漢而下，我國的文字即定於一致。這文字的統一，實在關係於文化的發展很大，像我國疆域之大，

幾佔亞洲四分之一，佔全世界十二分之一，各地言語不同，民情各異；當戰國時，各國又各自用不同形之字體，如是，又何能談到統一中國政治，溝通民情，發展其同一的文化呢？即以我國現在的華北華南的語言言之，猶各有語調。如果北方人初到江浙閩粵一帶，與其地的民衆談話，幾至絲毫不懂說的是什麽，一言一動，處處感到困難。這種情形在戰國之時，各國文字又各不同，更可想見各國間民衆的交接，所感覺的困難了。所以蘇秦當初能揹六國相印，就是由於能操六國語言。而我國自秦漢而下，能打破此種困難，文化能有統一的發展，政治能有同一的施行，造成整個中國的民衆思想與政權，這不能不歸之於李斯統一文字的功績。即以歐洲諸國作比，按其各國的土地言，有大於我國一省者，亦有小於我國一省者，因各有其語言與文字的差別，所以各國各有其民情與思想。如是，其民衆之交接，較諸我國統一文字之各省民衆，則便利孰甚？且歐洲雖也出過大豪傑如亞歷山大等，但亦終無力統一全歐的文字，這顯然可以証明李斯的偉大了。再者，李斯對於統一文字，當然與他所主張的集中政權的郡縣制，是相助以行的。蓋惟有文字統一，使民衆思想易趨一致，而集中政權的政治方易於實現，這理由是很顯明的，勿須我再說。

綜上所述，我所推崇於李斯的，第一是由郡縣制造成政權統一的中國；第二是由文字統

一，造成中國文化整個的發展這兩點。其次，現在附帶提到的：李斯的爲文，亦超出當時一般人之上。他作文以簡要爲主，所有作品，皆剛勁無比。其押韵文，如各處建立的石文，多三句押韵，創爲新詩體。由此言之，李斯不惟是一位政治家；而且是一位文學家了。所可惜者，因他貪戀富貴，不能功成身退，致遭殺身滅族之禍，徒增多後人責駡譏誚之口實耳。

——第二講——

段亮臣
閻裕瑛筆記

劉歆字子駿爲漢宗室，乃楚元王之後裔，賦有絕頂聰明的天資。他的學問爲他的父親向所傳，但他治學的能力和成績，則超過他的父親。當他和向同校祕書時，即力倡「古文經傳」之說。後向死，他即繼向之志，奏定七略，又考定律曆，著三統歷譜，且善爲文；所以後人對他有「西漢之文，以劉歆爲最秀」，之評語。及王莽篡漢，把他封爲國師，後因怨恨莽殺了他的兒子，遂與涉忠等謀變，被告發，懼罪自殺。

劉歆對我國文化發展的功績，第一即奏定七略。其內容爲輯略，六藝略，諸子略，詩賦略，兵書略，術數略，方技略，等七略。而其影響於後世文化者，即在能整理此百家學說，以盡其集大成之功績。故班固本之，得作漢書藝文志，將古今之學說，條分縷析，各明其淵源之所自，以成爲後世治國學者之標準。蓋我國前代學說之紛歧，當以戰國爲最，自始皇焚

書後，其諸子百家之學，頓時使之湮滅。及漢惠帝「除挾書之律」，文帝「大收篇籍，開獻書之路」，武帝「建藏書之策，置寫書之官，下及諸子傳說，皆充祕府」，成帝使「謁者陳農，求遺書於天下」，又「詔光祿大夫劉向校經傳諸子詩賦，步兵校尉任宏校兵書，太史令尹咸校數術，侍醫李柱國校方技，每一書已，向輒條其篇目，撮其旨意，錄而奏之」，「會向卒，哀帝復使劉向子侍中奉車都尉歆卒父業，歆於是總羣書而奏其七略」。（凡「……」以內的話，都引自漢書藝文志序。）據這上述情形言之，可知西漢歷代君主，對於求遺書，而從事積極整理的工作，是多麼的注意和努力了。假如漢繼起秦焚書之後，其歷朝君主仍依秦律不廢禁書之令；又假如無向歆其人者爲之括而集之，由是去古漸遠，則恐怕當始皇之時，雖民間猶有遺書，也要愈趨散佚，使後世之人更不易爲整理。那麼，秦漢以上百家學說的發展，豈不是經秦之焚書而中斷嗎？如此說來，眞是令人不堪設想了。試看劉歆給太常博士的書裡邊的一段話：「……陵夷至於暴秦，燔詩書，殺儒士，設挾書之令，行是古之罪，道術由是遂滅。漢興去聖帝明王遐遠，仲尼之道又絕，法度無所因襲，時獨有一叔孫通，略定禮儀，天下惟有易卜，未有他書……」，由是大家就可想自始皇焚書之後迄漢之初年，其間僅十餘年的經過，百家的學說，即湮滅至如此之地步，豈非如不經西漢歷代君主的努力搜求，整理，及

博學如劉歆為之集其大成，後世的人又何所依據而能總括的明瞭其百家之學，以盡其發揮光大之力呢？所以，劉歆在我國文化上發展的勢力，我們應該欽佩他的學力和識力的偉大。

其次，劉歆是提倡「古文經傳」者的鼻祖。可以說是在儒學的地位上，操持過數百年的權威。原來他的父親向是修今文春秋穀梁的，而他則好古文春秋左氏傳。按左氏傳，初多古字古言，自經他引傳解經，轉相發明之下，其章句的意義乃詳備。他「以為左邱明好惡與聖人同，親見夫子，而公羊穀梁在七十子之後」，所以左氏傳最近於古。於是他想把左氏春秋及毛詩逸禮古文尚書，皆列於官學。無奈當時力持今文經傳的諸博士都反對他，還有誣他是「改亂舊章，非毀先帝所立」；後來他怕有殺身之禍，遂自請退職，所以迄於王莽篡漢後，他就藉莽的勢力，才實行他的主張，把古文經傳列於官學。至東漢復興，又被廢之，及其末世，有服虔馬融鄭玄諸大儒出，又尊習之，於是古文經傳的勢力，從此興起。至晉代杜預王肅等，又大為提倡古文，今文遂漸次消聲匿迹，直至唐宋而下，今文家終未抬頭。及於滿清，考據學興起以後，對於古文經傳抱懷疑態度的經學家倍出了。例如閻若璩，莊存與，劉逢祿，龔自珍，魏源……諸人，都認為古文出於偽造的很多，其結果就是西漢劉歆所力主的「古文經傳」，即詩書左傳逸禮等書，也變成了不可信任的東西。其後康南海出，著「新學偽經考

，尤其對於劉歆，駁斥無餘，以古文爲僞，宗今文，並尊孔子爲素王，說孔子作春秋曾受上帝之命，這未免失於荒謬。至於近人，則章太炎氏乃是主張古文的。總之：大家從這古文今文的勢力於歷代消長裡邊，來理解劉歆影響於我國文化發展的關係如何，就知道劉歆是否處於重要的地位了。以宋之朱晦菴而言，朱無學不論，註釋詩書，闡揚儒學，可謂集前代經學之大成者，元初作史，曾以朱學爲指歸，朱之勢力，垂諸五百年之後，不可謂不偉矣；但如劉歆者在經學的地位上，所操的是非輕重之關係，當亦不在朱之下。所以近人章太炎氏說：「孔子而後之大哲，惟劉歆爲第一」，這實非過分的話。

至於這古文和今文孰是孰非，不在本講的範圍內，故不述及。不過，大家應該知道，所謂今文，就是指始皇及漢之時，通行的隸書說。其所傳經文，都是由西漢諸經師口耳相傳，用其通行的隸書寫出，亦可謂爲當時的官學派。而所謂古文者，則是用蝌蚪文字寫成的。其所傳經傳，別有古文本作根據，與今文內容多有出入，這就是古文和今文兩學派差別之點。說到劉歆對於古文，多有僞造，這或者是不能免的事。因爲古文在未列入官學以前，其內容當然最易加濾，歆當時處於莽的勢力之下，莽篡漢後，對於政治，大事改革，彼之任歆，把古文立於官學，可以說是亦屬於莽的政治改革之一。由是，二人互爲利用，則古文雖原不附

會，但亦不免被莽爲之附會，利己者加之，不利己者去之，所以古文雖由歆一手整理，但莽欲爲之附會，歆亦無可如何於莽，這亦是意中之事。可是，竟有些人把劉歆所整理的古文，完全一舉而抹殺之，這也未免有些太武斷了。因爲自始皇焚書之後，不能說是民間就再沒有藏的遺書，而凡關於歆所整理的就是僞造的吧？並且所謂今文，傳於西漢口授的經師，則這些經師的思想，當然要受有秦的時代性的影響，不能說所傳的，就完全是秦漢以前的經文所有的本色吧？如是，則何能完全以今文爲正確，而認古文是僞造呢？再者，大家下去看看劉歆當時爲古文今文之爭辯，給太常博士的書，就可知道他爲提倡古文，抱負着何等的熱忱和博大的態度。其持理之確卓，情辭之懇切，我想任何人看了，不能說他的力主古文的心志是虛僞的，不是出於至誠的。

再者，大家還有應該知道的一點，就是劉歆當時力主古文而諸博士反對之，本是雅俗之爭，大家不要誤會成新舊之爭。因爲新舊之爭，是兩種不同的學說或思想更替轉變的意義。而所謂雅俗之爭，則是劉歆由於感到當時今文之所傳，「多是信口說而背傳記，是末師而非往古」，其內容多缺陋，「至於國家將有大事，若立辟雍封禪巡狩之儀，則幽冥而莫知其原」，所以他才提倡古文，他說，「夫禮失而求之於野，古文猶不愈於野乎？」，這顯然可以

看出他提倡古文的心志，而不滿意於官學的今文家之保殘守缺的錯誤，所以他對今文的態度，有予以簡陋粗俗的觀念，而其意義與所謂學說的新舊之爭，則是迥不相同的。蓋所謂新舊之爭，例如滿清末葉受歐西文化東漸的影響之後，當時有張之洞諸人，思想頗新，即主張送中學生留學歐西各國，並倡中西文化調和之說，以中學為體，西學為用，於是，時人對他有張洋鬼的雅號。又如：俞曲園，孫仲容諸名流，皆本飽學之士，因感於歐西新學潮的刺激，自以為已之著述無用，可謂「內恧」。其次：王龍文本甲午探花，滿染國故思想，遂大發議論，反對西學；至其武人，則皆以研究舊學說為桀，若留學生案頭置古籍，則必受落伍之譏誚。又如：孫詒讓著「周禮政要」分四十篇，其義將中西學說，互相輝映，並對歐西學說推崇無餘，謂中國非變法不克圖強。此與康南海之以歐西文化，由於宗教而生，而孔子即我國之宗教主，二千年來先賢明哲，未能領悟此理，誤國實甚；所以欲圖復興中國，非褒揚孔子，視如歐西之所謂教父，不足以達其目的的見解，正是殊途同歸。凡此以上所舉的事實，就是任何一社會裡邊的學說思想，在新舊的衝突之下，必然要有的離合與轉變之爭的現象，這顯然是談不到什麼雅和俗了。其次，無論所謂雅俗之爭，新舊之爭，或承認某種學說，或反對某種學說，都必須相互對之有明確的認識。這一種「爭」「承認」與「反對」的結論，庶不致是盲目

的，或不澈底的。茲再引滿清末葉之時，國人對歐西文化之認識為例：當時國人不知歐西有哲學，遂譏之為形而下學，以遠不及我國形而上學之高深，這是三十年前我國讀書人的觀念，當時左宗棠，李鴻章等，亦深然其說，以為歐西文化除聲光電化外別無可貴；至若馮俊光，吳大廷，譚嗣同，夏曾佑諸人，則又以為非入基督教，不能深知歐西的形而上學之根本，這顯然是都對於歐西的文化沒有澈底明確的認識。又如嚴復曾留學歐西，翻譯的書籍很多，如天演論等；並謂歐西宗教與我國之和尚道士無異，當時國人思想未進步，對之亦無若何理解，殊不知天演論本研究生物之科學，而科學與宗教根本反對，尤其是研究生物學的，對於宗教家靈魂之說，及其什麽永久不滅之觀念，毫不置信；而達爾文雖不劇烈反對宗教，但是他以進化論為天演的哲學的。又如梁啓超乃一代的思想家，其詩也說：「哲學初祖天演嚴」，這不是大大的錯誤嗎？由是，就必然都要走入於盲目與不澈底的道路了。所以我說無論所謂「爭」「承認」或「反對」，必須對所爭的，承認的或反對的等之對象，要有明確的認識才行。綜合這一段所說的，似是拉扯過遠，而我的意思是感於劉歆的古文今文之爭，其意義本於雅俗，而非如新舊之爭的意義；並且對於學說之爭辯，又必須認清其對象，如上述之康南海，其宗今文反古文之說，既陷於混同中西學說之強合，（以孔子比教主）又昧於劉歆等之雅俗的

爭辯，由是則所論劉歆整理之古文，無論其眞僞與否，均對於劉歆本身的偉大之功績，無損於絲毫。

完了。現在以李斯與劉歆再比較的說幾句話，作爲本講的結論。據上邊所述的，李斯與劉歆，對我國政治上文化上的供獻，均有極大的努力和功績，這是兩人相同的一點。一個事始皇，一個事王莽，始皇與王莽，在我國史書所載，均認爲是歷史上的罪人，這又是兩人的環境與遭遇相同的一點。至其不同之點，李斯是政治家，劉歆是學說家，此其一；李斯的政治主張，是偏於創造的，劉歆的學說主張，是重在復古的，此其二。李斯是以政治的實際問題，爲適應社會環境的需要，造成文化上發展的功績，劉歆是因不滿於現實的官學，遂藉實際的政治力量，造成文化上發展的功績，此其三。綜此五點，除去兩人之客觀環境的支配言之，則兩人的思想，殆爲同一的。蓋孔子刪詩書，定禮樂，修春秋，贊周易，以集三代以下之學說於一爐，作一總結論，倡中和的學說，而劉歆主張與孔子同，李斯亦崇中和，是則斯與歆之思想，當同一淵源於孔子，此其確証之一；周之文化，以山東爲宗，泰山之南爲魯學，泰山之北爲齊學，齊學即宗今文，魯學即宗古文，而荀卿除孔子外反對古人，斯乃荀卿學生，歆乃主古文者，其先祖楚元王亦荀卿再傳弟子，是則自斯與歆思想之學派言之，當亦同

一淵源於孔子之思想，此其確証之二。依此兩點斷言斯與歆之思想爲同一的，當確鑿無疑義矣。

題後

班孟堅稱秦焚詩書以愚黔首，莽誦六藝而文奸言，殊塗同歸云云。此政治消息之閎談，亦學問反動之妙証也。李斯相秦而燒詩書，劉歆佐莽以定七略，一則惟恐書之多，用減滅之法，一則惟恐書之少，用搜羅之法。其在政治，秦燒之以使人愚，曰：如此而後人心統一，物理歸本也；莽誦之以使人惑，曰：如此而後命令有據，古今可通也。劉歆爲博極羣書之士，李斯亦智高天下之人。歆順用之以佐莽，斯逆用之以相秦，歆之事業，宜賢於斯矣。而夷考其實，文奸言者，殊無異於愚黔首，故孟堅以爲殊塗同歸也。世之論者，疑李斯有政治上之策略，無學術上之關係；劉歆有學術上之關係，無政治上之策略。不知行爲相反，意念

則同，同爲中國歷史上重要人物，其是與非，姑置不論；所當論者，乃在其前因後果，波瀾起滅，由彼二人，推極於二千年來政治學術，如網在綱，有條不紊耳。吾聞禪家有參公案之法，往往即一事一語，指明大道；今觀秦始王莽，處於極端反對地位，而班孟堅撮合論之，遂成一重公案，此正可以參會者。再拈出李斯劉歆二人，以代表之，則此案更有興味。學者能由是得其把柄，接其機鋒，是禪家演法之秘訣，吾儕得而利用之也。今此講錄，不盡鄙人言論；蓋吾黨之士，查取史傳，增入者多矣。然促成學界注意，亦少不得一段鋪陳功夫，以故鄙人略一檢閱，任其發表，但綴數語於講錄之尾，說明當時用意焉。郭象升題。

趙燕亭先生講

勞作教育要素之分析的研究

一、勞作教育提倡以前的回顧

二、經濟的要素

三、道德教育的要素

四、體育的要素及智育的要素

五、藝術教育的要素和社會的要素

我的教育觀



講師
趙燕亭先生肖像

勞作教育要素之分析的研究

段亮臣 筆記

第一講 勞作教育提倡前的回顧

凡一種思想的成熟，絕不是偶然而來，所以牠的內容，亦絕不是由一二人完全發表出來的，就時間說，必經過很長的年代，就人物說，必經過很多的學者，迨到了成熟的時候，由一二偉大的學者綜合起來，遂成內容豐富兼收並蓄的偉大的思想。今番要講的勞作教育的思想之成熟，當然亦是這種情形，因爲要講勞作教育中所包含的種種要素，故不得不先提一提勞作教育思想發展的情形，不過在陳述其發展的情形之先，擬對勞作的一名詞，作一明確解釋，以免誤解，而有正確的認識。勞作一語，係指德文的 Arbeit，英文的Work而言，又有譯爲作業，或工讀，或勤勞作業，予之用勞作譯語，而不用其他，因勞作與德英文原義甚合，且含意亦廣，我國所說的勞力，固是勞作；而勞心，亦是勞作，所以勞作教育，實可包含勞力勞心合一的教育，亦即調和Kerschensteiner之手足勞作與Gaudig 之腦力勞作的現代勞作教育，所以我現在提出來的勞作教育，絕不是現在一般狹義的工廠式的小工人的勞力教育，可亦不是舊日思而不行陷於空論的勞心教育，這是請大家先要明確的認識才好。說到現代

的勞作敎育，當然以凱爾尋雪台那所提唱的勞作學校爲代表，凱氏的勞作學校，是以裴斯塔朗朶的精神爲根基，這是凱氏自己曾公表過的，裴斯塔朗朶在那伊赫甫最初所創辦的貧兒學校，是連結職業敎育於普通敎育，而欲培養社會有用的人間，這一點明明白白是凱爾尋雪台那的先驅，然而裴斯塔朗朶的思想，又係根基於盧梭之自己活動的自己敎育的思想，這亦是敎育家所公認的。盧梭的學說，是排斥外部的束縛，隨着自然，由自己活動，從內部去發展天賦的能力，就此點言之，可稱爲主觀的自然主義，換言之，即須遵從支配人間的主觀精神的自然法則，這種遵從自然法則的敎育思想，並非開始於盧梭，柯米紐斯在百年以前，早已主張，柯米紐斯與盧梭一致之點，是以自然法則當作敎育的規範，將自然看作一種敎育者，而二大不同之點，則盧梭是在主觀精神的內部，去求自然法則；柯米紐斯是求之於外界的客觀自然，本着支配天地間的萬物的法則，而去敎育人間。所以柯米紐斯之自然主義，名之曰客觀的自然主義。盧梭之敎育思想，可說是柯米紐斯直觀主義的深化，裴斯塔朗朶同於柯米紐斯，亦以直觀爲敎育原理，但較盧梭自己活動的意義，更爲明確，在直觀敎授上，爲使外物的認識確實，明確的建設數量形狀言語方法上的要素，此亦不外是柯米紐斯直觀主義的深化，由此說來，現代的勞作敎育思想，是根源於柯米紐斯之直觀主義，漸次深化大成了的一

種教育思想。

在近世由實際生活而承認勞作的價值，特別如手工的價值，當然推十七世紀教育革新家柯米紐斯洛克弗蘭凱三人，但他們對於勞作，由教育全體上而觀之，不過有一種第二次的意義。再者他們認為在手工之經濟的價值上，勤勞之外，倘有防止怠惰或時間的浪費之道德教育的價值，在弗蘭凱學院之學校科目中，加課手工，多是在放課時間，就是因手工有實用及娛樂的價值。十七世紀末葉，弗蘭凱學院之手工教授，不論在實際上設備上，是當時最進步的。在十八世紀初期發達的實科中學，即取弗蘭凱學院為模範，但將勞作當作對人間教育最有効的手段，以勞作為中心，而想出教育方法的人，可以說還是沒有。以勞作當作教育原理的根本思想，是由盧梭始道破，所以現代勞作教育的思想，由盧梭始確立其理論的根據。

盧梭之由自己活動的自己教育的思想，到了德國的訊愛派，就具體化實際化了。最初試行經營勞作學校，不可不說是訊愛派，經過巴翟德，札爾曼到布拉雪埃，赫金蓋爾，勞作學校的性質極為明瞭了。特別如後二人，將手工看作學校教育的中心，進而作為兒童知識獲得的根源，到後來弗賴伯爾在遊戲中，繼承此種思想，凱爾尋雪台那之勞作喜悅的力說，亦不外此思想。

裴斯塔朗采與布拉雪埃和赫金蓋爾，可說是同時的人，三人均受盧梭的思想，但裴氏與凱愛派的二人之間，可說沒有相互的影響，裴氏之根本思想，固然淵源於盧梭，但其實際化的工夫，則全然是獨得的。裴氏最初試辦的貧兒學校，是結合職業教育於普通教育，這與凱氏之勞作學校的精神，根本相同，在其以兒童勞作謀自給自足之點，巳呈現代生產學校的本色。

裴氏的思想，後由弗賴伯爾繼承之，更爲深化大成，而此兩人，皆可担得住現代勞作教育始祖的尊稱，弗賴伯爾，又直接師事斐希台，更受雪來埃爾馬海爾的影響，遂將裴氏的思想，更爲哲學的深化徹底，弗賴伯爾之畢生的事業，是幼稚園的創設，若將其對幼兒實施的精神，移於小學校，則卽形成今日的勞作學校，幼稚園的教育法，一言以蔽之曰遊戲，將幼稚園幼兒的遊戲，特別如作業遊戲，能當作小學校兒童的勞作，則勞作學校，由是出現。

裴氏的教育原理，在直觀的一語以表之；至弗氏的教育原理，在表現的一語以表之。表現即創造的活動，現代勞作教育之創造的學校，正係此創造的表現。弗賴伯爾教育思想的要點有三，一爲心身發達的思想，二爲由創造的自己活動的表現，三爲共同社會的思想。此中一與二，是頣受雪來埃爾馬海爾的影響，二與三，是明受斐希台的感化。

弗賴伯爾獻身事業的幼稚園，不幸受政府的誤解，竟遭封鎖的禁令，後禁令雖解，而在德國並未見很發達，但是這幼稚園的思想之傳到了美國，乃大為發達，對於一般教育界，亦給以不少的影響，於是產生杜威的教育思想，凱爾尋雪台那受了杜威的影響遂大唱勞作學校，所以弗賴伯爾的勞作教育思想，經過杜威，才又倒輸入德國。

現代勞作教育的思想，若看作是直觀主義的深化，則其源流，不可不溯及於柯米紐斯。而其深化的功勞者，應當特別提出盧梭與裴斯塔朗采二人。若再看作是為生活的教育，則又係淵源柯米紐斯洛克及弗朗凱三人，而由盧梭裴斯塔朗采闡明其意義。到了凱爾尋雪台那，就毫無遺憾的現代化了。部第希曾謂勞作教育的特徵，若當作是在生徒的自己活動，則此思想，不可不認作是由盧梭始明白提出。換言之，由自己活動的自己教育的這種勞作教育的首倡者，盧梭即其人也。將勞作按作手功的形式，當一學科，而加以實施，則當以弗蘭凱學院為嚆矢，至能脫却其第二次的對待，置與他科對等的地位，對其設備與教授方法，大加整頓，遂將勞作成了學校教育的中心，此係汎愛學派之力，特別是布拉雪埃與赫金蓋爾之力。綜合統一此等的思想而完成為幼兒的勞作教育，則係弗賴伯爾，今日的勞作學校，不外是弗賴伯爾幼稚園中所實施的實現之於小學校。

以上就現代勞作敎育成熟以前，所有重要的學者，關於勞作敎育的思想發表過的重要的學說，略加申說，想對勞作敎育發展的情形，可得一明確的大體的概念，至說到成熟了的現代勞作敎育，則所含的要素，絕非只二三，甚至只看到其一種的要素，即自詡爲現代的勞作敎育，而不知實在是太偏了，太狹隘了，絕非勞作敎育的整個面目，因爲現代的勞作敎育，仔細的研究起來，實包含六種要素，即一、經濟的要素，二、道德敎育的要素，三、體育的要素，四、知育的要素，五、藝術敎育的要素，六、社會的要素，施行勞作敎育，必須顧及此六種要素，那才是現代勞作敎育，否則只可說是勞作敎育的一面，即所謂片面的勞作敎育，我們現在，不可不施行勞作敎育，不可不施行整體的勞作敎育，所以對其中所包含的六種要素，極有了解的必要，今後約分四回，依次的來講現代勞作敎育的六種要素，今回即止於此。

第二講　經濟的要素

郭秉廉　筆記

前次所講的，係勞作敎育思想發展經過的大概情形，今天接續着講勞作敎育的要素，現在先講經濟的要素，所謂經濟的要素，亦可以叫做生產的要素，或職業的要素，因爲人類若要勞作，結果勢必產生經濟上的價值，此種經濟上的價值，當然和我們的實際生活有直接的

關係，同時此種經濟上的價值，也可說是勞作教育之特色。既然勞作與實際生活有密切的關係，那末勞作教育的意義也便於此發生了。人類爲得生活資料，勞作自屬必要之事，換句話說，在經濟的生活中，生產的活動卽勞作，當然是不可少的，這裏就是要站在經濟的立場上來研究勞作教育，這便是今天所要講的重要意義與觀點；但却不可以拿經濟來概括勞作教育，這一點大家也須明白的。如果要認爲勞作教育就是單單地爲着經濟這個要素，那便成了片面的了。須知所以能夠產生出經濟的價值，還是本諸人類的能力，譬如鐵匠木匠以及泥匠，完全是憑着他們各人的能力，產生出了經濟上的價值，所以說經濟的要素，就是職業的要素，也可說是技術的要素或能力的要素。在我國中小學教育法令中有所謂「養成生活必需的知識與技能」，就是這個意思。

我們講到現代所謂之「技能」同時便聯想到與古代之所謂「技能」稍有出入的，大概在古代將學校的科目通常分爲兩部，卽知識科與技能科二類，古代之所謂技能，大概是指生活上必要的技術而言，再具體的說，卽直接產生經濟價值的男子之手工及女子的裁縫的意思，但現在一般所提倡的勞作教育，其中便包涵着知識和技能，譬如德意志現在所提倡的勞作教育，就是要將知識與技能完全打成一片，這是歐戰後的一種新教育思潮，所包涵的不止是技術，

同時還包涵着學理，這與古代所謂之「技能」，在本質上就有所差別了。

一般人以為經濟的價值，是其他價值之手段，經濟自身沒有足以當作目的價值的。譬如我們拿上錢可以買衣服穿，買房子住，買食品吃，但在錢的自身，沒有任何目的的，但雪普蘭格却認為經濟對於個人生活與社會生活，確具有必要而絕不可缺少的獨自文化價值，究竟這經濟的價值是由什麼產生呢？經濟的價值是由技術而創造出來的，既然技術能够產生經濟的價值，那末由技術所生產出來的生產物，對於個人生活與社會生活，即具有密切關係的。但具有經濟價值的生產物，並不同時在教育上全具有技術的經濟的陶冶價值，這種陶冶的價值，並不是存在於技術的生產物，乃是存在於生產生產物的行為中，換換句話說。是存在於作出有經濟價值的物品的心身兩方面之活動中。例如學生製作一書箱，其陶冶價值，並不存在於此書箱製作的巧拙或其使用價值，乃存在於鍛鍊育成，為作此書箱所用的身體及精神的諸種活動，縱然所製作的書箱，很少經濟上的價值，而能夠藉此以磨練習得製作書箱的技能，所以這陶冶的價值，在教育上絕不可少的。這種技能的陶冶，雪普蘭格曾分為三個階段：第一個階段，即技能的活動之基本的練習，例如手指的技巧，工具的使用法，由體操、遊戲、而來的身體的敏捷自如，或如疊紙糊物組物，厚紙細工，以及木工土工等練習，簡易

的基本技能，此期的陶冶價值，是形式的技能的。到了第二個階段的時候，即具有一定的經濟價值的物品製作了，例如製作筆筒筆架，或裁書訂書之類。技能的陶冶價值與經濟的陶冶價值，在此期中即行結合起來，第三個階段，即最後的階段，是一般的技能之個性化，技能的陶冶一旦能夠個性化了之後，始充分的發揮其經濟的價值，用上最小的勞力，費最少的材料，而作出最大最多的經濟價值的品物，這纔是技能之本質。這樣說來，雪普蘭格之所謂「技能」，未必就是職業準備的意義，當作教育的價值之教科，漸次可採用於普通教育中，此種意義在凱爾尋雪台那的勞作主義中，最爲顯著，凱氏之勞作主義，並非手工科的單一教科，支配學校全體教育教學主義，而是以勞作爲學習之過程。我們拿上此種主義的思想，去把握去了解雪氏之技能的經濟的陶冶價值，則其趣旨更爲判然明瞭了。至於勞作一科，古代不過當作學校教育中之一科目，如手工科，嗣後始逐漸承認其經濟要素以外之價值，建立勞作爲學校教育之中心或原理，其間思想發展的經過，即不得不賴於柯美紐斯、洛克、弗蘭凱及盧梭以至裴斯塔朗釆、福祿伯爾，然後到了凱爾尋雪台那，此種勞作思想發展之詳細情形，前邊已經講述了。

歐戰後所有交戰之國民，都感到了生活之非常的威脅，全都深刻的想到今後務必設法使

生活安全穩定，既然到了以生活問題為中心的教育之新趨勢，因之教育上勞作的意義，當然也就變得更加嚴重了，這種轉變的情形，拿上一個家庭對於子女教育的思想，因家庭中發生變故，而對於其教育也不得不有所變更，是一樣的道理。最近德意志有所謂生產學校之設立，誰都可以想得到此種學校的教育，是以經濟的要素為主的勞作教育，但是以職業為眼目，以經濟要素為本位的學校，不用職業學校或實業學校向來的名稱，而特別採用一個生產學校新的名稱，這其間也不無道理，因為從來的職業學校或實業學校，不過是以實業為眼目的少數志願實業人的學校；而新的生產學校，則係普通一般人即國民全體的學校，也可說是代替小學校的學校，這與向來之職業實業等學校的立場，顯然是不同的，那裏可以混為一談呢。至於這生產學校之由來，係自德意志革命後（一九一八年），一般從事中等教育的大學出身的人，團結起來組織決定的學校，革新聯盟，其所考案之理想的學校，即名之曰生產學校，此外尚有以生活學校及體驗學校名之者。所謂生活學校，究其意義也不過是學校教育，並非生活的準備，即近似杜威所主張之教育即生活，生活即教育的意義。所謂體驗學校，即生活體驗的意思，所謂生產學校一名稱，是由生產必需品而起，換句話說，即教學生活必需品及生產之要道的學校，總要使人間知道了生產生活必要的道理，那纔算是達到了學校教育之目的

，古代的教育，因為它的標準是不知生活之途徑，亦無甚大的妨碍，所以與實生活好像絕緣，沒有交涉，到了歐戰後的新時代，大家都認為絕不可再繼續下去那樣貴族的享樂式的教育，因此生產學校，是以解决生活問題的無產階級即勞動者為眼目的社會主義的教育，生產學校的思想，最初發生於德意志，顯然是受了凱爾尋雪台那的影響，所以這社會主義的教育，也是勞作學校的一種，這要說走到了極端，就進於以共產主義的教育為標榜的勞農教育，即俄羅斯之布侖斯基所考案的勞動學校，這種學校是完全以經濟的要素為教育上之眼目，其他道德等要素，是一概不顧及的，所以德意志的一般學者，名此學校為經濟的勞作學校，以區別於普通的勞作學校，布氏之勞動學校，不用說是以共產黨宣言書及馬克斯之資本論為基礎，至此種教育思想之偏狹，識者多已見及，現在因時間關係，恕不多談了。

以德意志為中心像今日的勞作學校實包涵着種種的要素，現在我們僅一一的舉出，以作這篇鋪演的綱領，即

(一)經濟的，

(二)道德的，

(三)體育的，

(四)智育的，

(五)藝術的，

(六)社會的。

前述的布命斯基，顯然是僅以此中的一要素所謂經濟的要素爲勞作教育的眼目，但亦有以二要素或二要素以上的要素爲教育之眼目的，至如凱氏則不然，則係包涵着數要素採取最廣的立塲之勞作教育思想家，德意志的生產學校，是以生產(經濟的根據)爲目的，在要適應革命後的社會需要，所以顯然就帶着社會主義的色彩，所以生產學校的勞作教育，是以經濟的要素爲主，對于其他要素絲毫未有顧及，至勞農布命斯基的勞動學校，是以勞動爲眼目，因之德意志的學者，名之經濟的勞作學校，但其學校的組織，是以理想的社會組織爲歸，所以除了經濟要素而外，又似側重社會的要素，法藍西之生產學校與俄羅斯之勞動學校，其根本思想，可說大體相似，但德意志之教育學說比較俄羅斯的顯然寬廣穩妥，進步多多，就教育學的理論說來，亦是很加整理過的，德意志的生產學校，亦名生活學校，其所謂生活，有三種意義，其一、即與兒童生活一致的意義，但這種兒童生活本位的教育思想，由盧梭以來，已漸興盛，故可說決不是生產學校之所發見，乃是將那種新教育的思想，參加到生產學

校中能了；其二、是教材即生活的意義，即以實際生活作爲教材，更其要以現在目前的現代生活爲教材；其三、是生產生活的意義，即產業方面的理解，具體的說來，卽須了解農、工、商等事業，生產學校名之爲生活學校，即由以上三種，意義而來；但德意志決定的學校革新聯盟所謂理想的生產學校，在工商業爲中心的現代的都會中，是很難實現的，因生產學校的主張者，謂學校當設立在鄉村或郊外，決不當設立在大都會的中心，出了都會，走到郊外，大概是經營農業的，農業比較大都會的工商業對於兒童易於理解，生產學校的校址，務必選擇一個靠山近水接近大自然的所在，學校設在這種地方，方爲妥當；但是教師若不了解農工商業，亦難達其教育上的目的，因此教師在最低限度，亦必須得有一年間對於農工商業方面之實際的經驗，始够得上此種學校教師的資格，我們明白了以上種種，可知歐戰後的教育思想，是直接顧及生活問題，以經濟的要素爲中心，而着重於產業的方面。

在勞作教育中，經濟的要素，非常顯著，若粗率的想去，結局差不多想成僅以此種要素爲眼目，按照俄羅斯共產黨的主張，認爲人間祇要學到了勞動而生活的事項，教育就算是完滿了，這當然成了僅以吃飯爲生活的眼目，人是爲吃飯而生活的一種結論，亦就陷於將人間生活認爲是全奇物質生活的唯物主義中了，若果眞正成了這樣，則人間之物質生活的方面雖

然像是安定，而在精神生活的方面就未免忽略與輕視了，物質生活窮困的人們，對於精神生活的確毫不關心，總以爲祇要有飯吃就好了；但一旦到了能够安樂的過度物質生活時，又覺得僅有物質生活，總是感着煩悶，不能滿足，換句話說，在人間性的要求中，就發生了不滿足的部分，這種不滿足的部分的要求，試問是不是精神生活的要求？人間要說得不到物質與精神兩方面的滿足，總不能完成其生活的意義與價值，人若不吃麵包，固然不能生活，可是僅吃麵包而再無他求，當然亦不能算對於人生滿足，記得有句格言說：「人並非僅爲麵包而生」，正是此意，人間祇要手足勞動，就算是好的，這是共產主義的意見，那顯然是忽視了精神生活方面，換句話說，即僅集中視線於物質生活，而對於人間精神生活的一方面，可稱爲盲目，人間既然是不吃飯而不能生活，所以按照人間生活的根本要件，去了爲解生活的勞動，任何人全都認爲必要，絕沒有什麼的異論可說；但要說是祇知道了由勞動而生產物質生活之必需品的方法，教育的任務就算完了，則當然是忽視了精神生活；違反了人間本性的要求，這種的非難，萬難倖免，德意志的生產學校或布氏之勞動學校的理想，驟然看起來，好像代表最進步的新教育思潮。若能深刻的想到了此點，則其缺點也就顯然了，所以僅拿勞作教育之經濟的要素爲教育的目的，到底免不了偏狹之非難，我在此一講中，舉出經濟的要素

，作爲勞作教育之第一要素，那是主要的對於生活上必要之技能的意義，所以在沒有勞作教育的名稱時代，當作學校教育的一小部分，普通用手工或實業的名目去表現，在凱氏未揭出勞作學校的旗幟之先，小學校中發生新設手工科的運動，也便是此種意思，這一點希望今後教育當局及教育思想家，深加注意才是。

第三講　道德教育的要素

張中唐　筆記

一、道德教育的要素之意義

勞作第一可爲經濟生活之助即勞作教育之經濟的要素，前已言之，第二可陶冶性格，爲鍛鍊意志之助，即今日所講的道德教育的要素，此亦可名之曰勞作之道德的陶冶價值。按教育學上而言，道德教育，有教學與訓練的兩方面，道德教學，即教室內所授的修身倫理公民科等的教學，其目的：在知的方面，是講授關於道德的智識，同時養成其判斷力；在情的方面，是培養好善惜惡，爲所當爲，不爲所不當爲的情操；在意的方面，是養成行善的動機；此可名之曰道德的意識之涵養，或德性的涵養。所謂訓練，是由道德的實行而鍛鍊實行道德的能力，作成人間道德上的性格。道德的教學。雖是知情意三方面的陶冶，而事實上則知的陶冶，爲主要的要素，至情意的陶冶，係第二次的。反之，在道德的實行，固隨伴知情的活

動，而意志的活動爲其中心。因之可說教學以知爲主，訓練以意志爲主，其與儒家學說之知與行相配，亦當合宜，於玆若問勞作之具有道德教育的價值，究係那一方面，不用說不是道德教學的方面，是性格訓練的方面，前此道德教育的弊害，卽在偏於教學，而疏忽訓練，切實的說，卽在埋頭使知，而忘掉使行了。　可是道德教育的眞假，當然並不在使知，而實在使行，僅用耳聽或僅用口說的道德，豈不是空虛無價值的道德嗎。然勞作是意志活動，其中必定包含一種道德的實行，因之所謂勞作，同時有道德實行訓練的意義，關於此方面，最近有深奧的學理的研究，但由古以來，偉大的教育家，皆曾注意此點。觀中世紀的僧庵，皆課以身體之苦重的勞役，敎徒禪僧，皆作難行苦行，則此意義，當然明瞭。　在感化院中，大概課以肉體的勞役，作爲感化的手段，要完成一件事，勤勞是絕對的必要，若要懈怠，終久是不成，所以一作事，則由是自然養成勤勞的道德，當然欲養成勤勞的道德，除自己勤勞外，其道莫由，玆一言以蔽之，卽勞作可鍛鍊意志，無論何時，不完成事件的人，卽證明其缺乏勤勞的道德。再如精密，固屬於智慧的作用，但變成意志的習慣時，則可看作是性格。例如作一書箱，若用尺測量不精密，當然作成是歪的，不精密的人，作下的箱子，形式是不正確的，其他淸潔整齊等，亦很可表示其人的性格，良善的工作之背後，必定潛伏良善的性格

，因而工作，即測驗性格的標準，所謂看人之工作，即可識其人者，此之謂也，可反轉言之，即工作可作人之謂，當作工時，任何時間，即能作人，斯即此處所說的勞作之道德教育的要素，亦卽性格陶冶價值也。

二、勞作在道德方面的重要

歐美的感化院中，皆使院兒作工，由一方觀之，是感化院自體之經濟上的必要，且包含給與院兒以將來的職業的目的，而其亟要目的，則在矯正不良少年的性格，而作成良善的人間。現在中國的都市中，不良少年男女，隨處皆是，或出入於飯館舞場，或流浪於戲園影院，沉醉過度不規律放縱的享樂的生活，流連忘返，有時經濟受困，去作强盜拐騙，因而被捕，這些青年，多是毫未作身體的勞作，能將勞作想爲是快樂的人，恐無一人。若於郊外設一感化院，收容此輩青年，使在優養的自然環境中，去作團體的工作，則其精神，必可大受感化，而走向人間的大道上，這是社會問題教育問題中決不可忽的一件事。

勞作可養成勤勞勤勉的道德，此點由勞作教育之有勤勞教育的譯語，亦可察知，但想到人間生活人，勤勞的道德，總有一種價值，則勞作教育，作爲性格訓練之最有効的手段，亦有足以獎勵的必要，任你施千言萬語的教訓，並且使終日想到勤有功，戲無益，自己實欲勤勞

，但總不若在一時間中，實地的實行勤勞，去作些工作，對於性格的陶冶，是屬有効，勤勞若僅止於知識，則與空想作夢，毫無分別，勤勞的價值，若不由實地的工作，絕不能實現。由此說來，勞作積極的方面，能可直接發揮勤勞的道德的價值，而消極的方面，亦可自然遠離許多不善不德的罪惡。不工作的人，厭惡工作的人，很易流入怠惰放逸，隨時有遠離人間的正道，走向墮落途中之虞，所謂小人間居爲不善者，此之謂也。一旦勞作。則無作惡的餘暇，故勞作是不善罪惡的豫防。至各感化院中，則已犯不良惡罪之人，由勞作尙可感化矯正，使歸於善良也，勤勞不僅可豫防貧窮，且可豫防罪惡也，不僅可預防罪惡，且可感化矯正罪惡。常見有句標語：卽「快樂的去工作，」正是現代勞作教育所力說的勞作的喜悅之意，能將勞作教育的精神，最簡潔的表現出來，人間只要能快樂的去工作，則其生活，必定是幸福的，個人要說作工不能快樂，當然生活馬下就不快樂，若多數國民不知快樂的去工作，則任何國家必自至衰頹。反之，若快樂的去工作，則個人家庭以及國家，必皆繁榮。要之，勞作能作成善人，引導生活於幸福之中，因此感化院中，對感化不良青少年的手段，而課以勞作，實極有意義的一件事，對於不良少年之感化有効的工作，施之於青少年的教育，同樣是有効的，此不待言而自明。

由勞作而到勞作的教育，若指導得其宜，則如前述的感化院中，即不良的少年，能使之快樂的去工作，至如本來喜歡活動純良的青少年，則使之感着勞作的喜悅，實乃自然的順序，將人間天性具有的活動欲，加以抑制，毫不使之動作，實違反人之自然天性，所以不特本人不愉快，並且因之釀成種種的弊害與惡習，特別如活潑的兒童，很好自由自在的活動，最嫌束縛手足的運動，如從前的學校，在狹隘的教室中，容滿着許多人，在行動亦不隨便的座席上，每日很長的時間，默不作聲，靜聽先生之講經說話，這種事情，明明的反乎兒童的天性，抑制其活動欲，故從來的教授多使用兒童的耳目，少使用其手足，忙碌的是耳目，而手足則毫無所事，對於眼見耳聞口言厭煩的兒童，當然歡迎活動手足去作工作，當課餘之暇，兒童皆爭出教室。即天賦活動欲之自然的表現，對此若加以善導，使去工作，是即勞作，故勞作是適兒童的天性，兒童多不願靜座下，聽人言。去讀書，而喜自由的活動，自由的工作。能好勞作，則成勞作的喜悅，於是能成快樂的勞動的習慣，此卽尊尙勤勞，愛好勤勞的習慣，忘掉按照兒童的天性，而養成此良好的習慣；乃反其天性，抑其活動欲，强制的使兒童去作他所不好的，加以鞭韃處罰，動以罵詈威嚇，使屈服教權，則兒童恐懼鞭韃處罰，表面像是順從，內心中則養成面從心背的僞善，大有陷於怠惰倦怠苟且偸安迅辯虛僞虛飾等的惡

德之處。

三、由勞作所養成的德目

由勞作所訓練的德，普通多用勤勞或勤勉的名稱表示之，這是指對於人眼見的主要的而言，實則絕非限於此一德，原來人間的德目，很多的區別，而其名稱，亦可分爲種種，此等諸德，並非無何等相互的關係，孤離獨立的，乃係將性格之多方面的一面，就其特色所下的不同名稱。總之，所謂性格，是融合諸德，渾然的統一體，就其諸方面觀點稍異，則可下各種名稱，德目雖可分爲種種，但融合統一後的性格，則係一個而包含一切，且諸德相互的脈絡貫通，具有同一的生命，性格全體看來是一，而對大同小異的方面，則多附有不同的名稱，勤勞，勤勉，熱心，努力，精勵等，雖係不同的名稱，而德之本質殆毫無變化，就如勤勞一法，要說全然與其他諸法分離。而欲完成，當然是不可能，假如由勞作而能完成勤勞之法，則同時其他諸德，在某種程度，亦能完成。換句話說，勞作非單能養成勤勞，活動全人格，同時可養成諸種道德，所謂勤勞，畢竟不過其顯著的一面，性格是指全人格之道德方面，本來統一的生命之表現，其性質不是消極的，分開一部一部的，分別的而去陶冶。勞作結局即全人格全性格的表現，所以人工作時，則其人得以養成的諸德，悉數發露，換句話說，

工作是陶冶性格的全體，因之觀人之工作情形，則由是不僅可察知其勤勞，且可察知其人性格之全體，所謂看工作知其人者，正係此意。德國俗諺有勤勞生德行之語，羅馬哲人西賽羅（Ciero）亦云，勤勞雖係一善德，而可包含其餘一切的善德，亦不對此意義，孝經謂孝者德之本也，今亦可云，勤勞德之本也，所以勞作既能陶冶性格，亦能陶冶意志，抽象的言之，勞作全體的可養成鞏固的意志力，由勞作而鍛鍊成的性格，概屬着實堅固的，着實堅固的性格，結局卽鞏固的意志力之意義。

現在小學校勞作科的要旨，是在養成愛好勤勞的習慣，此與中學校勞作科的要旨，毫無二致，又在裁縫科，是指示節約利用的習慣，在家事科，是指示節約利用秩序清潔，在農業科，是指示勤勉利用，在工業科，是指示勤勉精密，在商業科，是指示勤勉敏捷，且保重信用的習慣，凡此種種德目，皆是由勞作而可訓練的，手工及實業科中，舉出勤勉，而女兒之裁縫家事科中，未舉勤勉者，絕非謂勤勉是無用的，亦非謂勤勉的訓練，是不可能的，又裁縫與家事科中，舉出節約利用，而在其他教科中，則未舉出者，亦非謂此處是必要，而他處是不必要之謂，不拘泥於各教科之特色，全體通看作是勞作，則勤勞或勤勉，看作是各科共通的，毫無妨碍，所以勞作之陶冶，最顯著的德目可謂係勤勞或勤勉，意義當很明顯，此外

節約，利用，精密，敏捷，秩序，清潔等，雖有多少程度之差，但由任何的勞作，總得以訓練到若干的程度，勞作之性格訓練所的價值，在忠實的勞作的人，與絲毫不勞作的人，很可以明白的證明，常勞作的人，特別熟練於工作的人，若分析其性格，則勞作之養成的諸德目，自然的明瞭，玆再就勞作之一般的陶冶價值，加以考察。

四、勞作之一般的陶冶價值

凡決行工作，不論什麽，必以先欲工作的決意，即勇氣，爲必要，決行的勇氣，對於工作之障碍的誘惑，如自己的私慾私情性癖等，可以戰勝而克服，此即克己自制是也。不能克己自制的人，容易陷於誘惑，使事業决敗，因之工作即勞作的决行，具有克己自制的道德陶冶價值。

又如工作之完成，以持續的意志，即堅忍持久力，爲必要，因之勞作旣可爲克己自制的訓練，同時又可陶冶堅忍持久之持續的意志力。

能着實的勞作，即能訓練克己自制，明乎此，則歐洲中世紀之僧庵的勞動，及各教徒禪僧的難行苦行之意義，亦必渙然解釋，人能正心誠意的去勞自己的筋肉，去流自己的血汗，而工作，當然具有尊貴的道德陶冶價值，這是任何人亦易了解的道理。

克己自制及堅忍持久的訓練，若累積起來，則工作之完成，即變得確實，工作若常變得確實熟練，則同時對於工作的自己的力量，即對勞作能力的自信，亦可增强，這種對自己力量的自己信賴，對於吾人在世間作事，極爲保貴，這自己信賴，是自己的實力，是確實得能作多少工作的自信，同時亦是對自己實力的有根據的判斷，亦即正確的自己認識，因之人有這種自己認識與自己信賴，當作自己實力相當的工作時，自然鼓着勇氣，抱着熱心，同時對自己實力到底不能完成的難事，可抑制身分不相應的野心與非望，換句話說，自己勞作而完成工作，則對自己實力的自信，可以增强，同時可作確實的自己批判，而豫防自己欺瞞，能正確的認識自己的實力，則絕無耽於意外的空想之虞，由勞作而養成的人之性格，是着實堅固的，即指此而言。

五、勞作之社會道德陶冶價值

勞作尊重，即具有人格尊重的意義，由此而推之，自己的勞作尊重，即他人的勞作尊重，自己的人格尊重，即他人的人格尊重，若不能如是，則其趣旨即不算徹底，在事實上，體驗過自己的勞作價值的人，即能公平的判斷他人的勞作價值，是即勞作之社會道德陶冶價值。

以上由勞作而陶冶的勤勞，努力，精密，節約，利用，敏捷，秩序，清潔，整頓，克已自制，堅忍持久等諸德，概屬個人的道德，卽單獨的去勞作，可以養成，且此等道德，融合統一起來，可作成着實堅固的性格，但尊尙勤勞愛好勤勞的精神，可爲勤勞的人之人格尊重的念頭，自己勤勞價値的認識，可爲認識他人的勤勞價値的基本，因是之故，顯著的社會的意義，卽由是發生。產業革命以來，勞動家對資本家發生階級鬥爭的一因，卽由於勞動價値之認識的不足，與人格的輕視，這是極明白的事實。因此，社會的各員不論勞動家資本家，由自己勞動而正當的認識勞動價値，且尋重勞動人的人格，能了解此意，則於階級能和社會統一上，具有極重大的意義與價値。詳言之，勞作不僅經濟的可固鞏固個人之生活安定的基礎，完成其經濟的獨立，道德的亦可完成自己的人格之自主獨立，同時由養成承認尊重他人人格之自主獨立的精神，勞作亦具有社會道德的訓練之意義。勞作之社會道德的訓練，卽由單獨的勞作，在某種程度，亦屬可能，但由多數的共同勞作，則其效果更爲顯著，由共同勞作，則單獨勞作所不能的相互扶助與社會服務的訓練，可極有勞的實行出來，以學校當作共同勞作團體，由學校之共同的生活，而試作社會共同生活的訓練，這種思想，卽由是而起，爲達到共同的目的，共同的去勞作，則强有力的可助弱小力薄的，材料有餘的，可讓與感到

不足的，凡此等等，可學得棄掉自己的利益爲共同的利益而犧牲之前途。勞作之團體訓練的價值，到凱爾尋雪台那，發揮異常透澈，凱氏之勞作學校，以公民教育爲其終局的目的，個人爲作國家有用的公民，職業是屬必要，將個人的職業及個人所組織的一般社會，使之道德化，他以爲這是勞作學校的任務。他充分的認識勞作之道德陶冶價值，所以共同的勞作，不僅可使社會融洽，免掉勞資階級的鬥爭，且可使學校和氣，除去師生兩方的猜忌，故其價值異常重大，然則勞作之在個人的方面與社會的方面，皆含有道德陶冶價值，其理已昭然明矣。

第四講　體育的要素及智育的要素

閻裕瑛
杜思湖　筆記

今回要講的，勞作教育中之兩種要素。現在先講勞作教育之體育的要素，從歷史上看，古來主張勞作教育的學者，沒有不承認其保健體育的價值，人若運動筋肉，則血液循環必可良好，新陳代謝因而促進，這是毫無疑義的。卽就常識看來，需要身體活動的勞作時，則對於身體健康，必定有益，且可促進身體的發達，無爲無聊，可致消化不良，怠惰逸樂，實於健康有害，這更是明白的。對醫學研究有素，對體育發表卓見的洛克，認爲手工是體育的一手段，弗蘭凱及訊要派學者，皆抱相同的見解，大概全認爲需要頭腦的學科與身體的活動，

若適宜的交相而作，則旣可防精神的過勞，亦可爲心身調和發達之助，不過這幾位學者，全不是將體育或保健，作爲第一目的，而課以勞作；不過將勞作看作是附帶於實用的經濟的要素及道德的要素之第二次的價値。

在學校中以體育爲眼目而有的敎科，不用說是體操及遊戲，就中最自至的體育，不能不說是遊戲，所謂體操，是將遊戲理論的系統的所組織成的身體之運動法，體操中包含體育的要素與道德敎育的要素，如小學體操科要旨，有所謂使精神活潑而剛毅，兼養成守規律尙協同的習慣，正是指示體操之道德敎育的要素，中等學校以上的軍事訓練，則規律訓練的要素，較體育的要素，當然重要，後者大有副貳的樣子，青年所好的團體競技，在遵尙協同養成責任的觀念上，與體操或敎練同具有道德敎育的要素，但比之於敎練，體育的要素是强，比之於體操，自由的要素較多，在使生徒感快上，則不離遊戲的性質，舉行競技，若僅埋頭於爭勝，作記錄，則遠違本來體育的精神，反而有害於選手的健康，因之若僅以體育爲目的，則與其課以勞作，則不若課以體操或遊戲爲更適切，特別欲使青年歡喜，則團體競技，較體操或敎練，是屬有効。

兒童之喜歡遊戲，因爲藉遊戲可充滿人間內部自至所具的活動欲，若說兒童爲什麽具活

動欲，且喜歡充滿活動欲，當然是兒童活動身體，練習身體之諸機關，則於促進身體之發達，絕對的是必要，自然因為確實兒童的活動，賦之以活動欲，當作一種衝，而誘發身體的活動，始初由無意識的衝動而活動，身體則因充滿內部的活動欲，於是感覺快感，這與渴而飲飢而食時感覺快感相同，絲毫不需外部的命令，是充滿內部自然生存上必要的天理天則，遊戲是根基於人間天賦的活動欲，且係促進兒童發達的自然途徑，把握住這種原理，即弗賴伯爾之幼稚園，弗氏之幼稚園，以遊戲當作教育原理，但遊戲之中，又區別為運動遊戲與作業遊戲，前者是狹義的團體遊戲，後者則係遊戲，並且帶一點勞作，即工作的性質，切言之，幼稚園之作業遊戲，與其謂之為勞作之準備，不若謂之為幼兒真面目的勞作，即他們的工作，因課之於幼兒，故是遊戲，若課之於較大小學校的兒童，則是一種工作，可是小學校兒童的工作，若由作實生活的職人看起來，似與遊戲同樣，遊戲與工作，是由人間發達程度之差而區別，身體活動的本質上，沒有什麼不同，在遊戲中，身體的活動，是為活動的活動，並無什麼的目的意識，亦沒有因目的而拘束自由的所在，而在工作，即勞作中，則係自覺一定的目的，而達到此目的的一種活動，遊戲是促起於內部的活動欲，因為想遊戲而遊戲，所以遊戲時必感快樂，但工作係如達到目的的，所以亦有想作又願意工作的時候，這種時候的工作

，卽係一種拘束，未必感着快樂，但爲充滿人間固有的活動欲而工作時，則工作亦同遊戲，能與以快感指導適當的工作，可養成勞作的喜悅，實是現代勞作敎育之重要的主張，若能達到此種主張，則由勞作的身體的活動，亦同於遊戲，確具有同樣的體育的價值。

體操不外是爲確實遊戲的體育價值，將身體運動法形式系統化的東西，勞作其在遊戲發達之點而觀之，與體操有類似之點，而體操以體育價值爲主眼，但體育價値之在勞作，則降到副貳的地位，實以經濟的道德的其他的要素爲主眼，所以二者是大不相同，以體育爲主的工作，是有閑階級的消暇或解夢，但學校之勞作敎育中，差不多可說是沒有，僅以體育爲主要的目的的身體活動，應當編入體操遊戲，乃至競技的部類。

要之重視勞作之體育的價值，則勞作可代體操，只要流汗而工作，則體操遊戲是不必要，這種論調，雖免失之於偏，使用身體的勞作，筋肉勞動，具有體育的價值，可說是不可更變的原則，這是一般的說法，但嚴密的論之，則按勞作的種類或勞作作場所的設備，對於健康實具有重大的關係，此點絕不可忘，身體的運動，可促進其發達，增進其健康，是只限於適當的而言，若屬於過激的或偏於身體局部的，反而有害，此點運動員及勞動人應加注意。總之，單就體育上言之，勞作到底不及體操或遊戲，勞作中雖有體育價值，而因有勞作，逐

廢體操遊戲，終久是不妥當，從事於特殊的職業，則身體的使用，多偏於一方，故有矯正的必要，學校教育體操要旨，有所謂使身體的各部均齊發育，四肢動作，活潑靈敏，以保護增進全身的健康。其中亦含矯正的意義，在學校中課以身體的勞作時，則對於其體育上缺陷的有無，有十分考慮的必要，至工作場衛生上的注意，更不待言了，只想到勞作之在體育上有益的原由，而忘了潛伏於其中的缺陷，這是絕不可以的，若課以偏於身體一部的勞作時，則爲矯正此中毛病的體操及遊戲實很必要。

勞作大體可分爲代表工業的工作，與代表農業的園藝，但由體育衛生上而言，則農業確有很優於工業之處，這是不可掩的事實，試比較機械工廠內的勞作，與自然田園的勞作，則其對照極爲顯著，再如工業都市的住民，與田園村庄住民之間，健康衛生上，亦有很大的差別，因而學校中可以課農業園藝時，即實地加授，則對體育衛生上，是再好不過的，但勞作之教育的價值，並不僅屬於體育價值，所以決不可單由體育上而決定其種類，即在工業都市中，亦有課以園藝的意義，在農村中，亦有課以工作的價值，但工業都市，當然以工作爲主，而農村中，又當以園藝爲主。

現在接續講勞作教育中之智育的要素，以上所講的，（一）經濟的，（二）道德教育的，

三）體育的三要素，當作學校教育中勞作科的動機，比較很早同時被承認了，且按常識說其意義，亦極容易理解，然此處所講的智育的要素，就是說勞作是具有普通名爲智育的教育價值，這被教育界一般的加以承認，是比較的困難了。此即弗賴伯爾思想後繼者，對於手工普及運動大感困難的理由。

西洋十七世紀中三大教育革新家柯米紐斯、洛克、弗蘭凱之均主張手工者，概屬經濟的動機，且兼具道德教育及體育的原故，但智育的價值，差不多未加承認，總以爲智育是專由書籍而得，原來智育，當然是智識的傳授，與智力的鍛鍊，前者名之曰實質陶冶，後者名之曰形式陶冶，最初的書籍教授，概屬於之記憶的實質陶冶，以後得以教授的書籍之多量爲目的，但嗣後發見理解力及判斷力以及推理，較無批判無理解的多量知識，對於人生甚屬必要，於是傾向機械記憶的實質陶冶，一變而趨重鍛鍊判斷推理智力的形式陶冶，但形式陶冶，是當與實質陶冶相待而相助的，不是離了智識，形式陶冶單獨可行的，因而學校事業的大部分，是智識的傳授，與智力的鍛鍊。嚴密的言之，學校教育，雖智育之外尙有德育體育，但實際的事實，大部分的時間，是爲智育而耗濟了，因而普通的思想多謂沒有智育價值的，即不入學校教育範圍以內，去到學校，就是爲學習書籍，由這種舊思想言之，如手工園藝的勞

作，絕不想爲有與書籍匹敵的智育價值，此所以勞作之具有經濟的道德教育的及體育的價值比較很早的被理解了，而其中具有不劣於書籍的智育價值，特別如形式陶冶價值，則很不容易被人理解，但勞作被加入學校教育中，因爲侵佔他科的智育之時間，若不承認其有足以償其侵占的時間之智育的價值，則勞作沒有變爲學校科目的理由，現代教育中，將勞作看作是教育方法的原理，畢竟是因爲勞作中所包含的所有的陶冶價值，已被闡明，終以勞作當作是最有效的教育方法，由勞作即可以達到所有的教育之目的。

茲舉例說明之，例如作一物品，好像是手工科的目的，但製作物品的能，只要製成物品，即包含製作人之製作能力的養成，與隨伴而生的某種程度之精神的形式陶冶，但這並非手工科目的之全部，手工科之目的，在製作能力之養成外，並要養成長於工業趣味，喜好勤勞的習慣，所謂長於工業的趣味，相當於第一之經濟的要素，所謂養成喜好勤勞的習慣，則等於第二之道德教育的要素，手工一科，當然是製作品物，但製作的物品以外，當製作時所用的手或眼或頭腦及其他感官之推理判斷等身體及精神的作用練習的所在，是有形式陶冶的價值，例如將製成的箱，故意的或誤失的落入火爐中，燃燒起來，則有形的箱，頃刻消滅，無形無影，而手工科之陶冶價值的手之練習，使用頭腦的練習，目官的練習，則已成無形的能

力，無論何時，在其人人格的內容中，總是殘留着，因而力說手工科之形式陶冶價值，即智育的價值的學者，認爲此即小學校教科中應當加入勞作的重要的理由，將其實用的經濟的價值，置於第二位，不加深顧。

從來海爾巴爾特派的教育家，概係藉知識而作形式陶冶，然手工的主張者，已證明即由技能，亦可得到形式陶冶。海爾巴爾特主義之教授法的形式陶冶，隨着心理研究的進步，其基礎逐漸穩固，練習陶冶感覺判斷推理想像等作用的方法，亦組織的加以研究，結局到帕布斯特研究手工科之心理的基礎，而證明其形式陶冶的價值。因帕氏對此極力唱導，故酷好理論的德國人，覺着實獲我心，然而德國教員大會中全數小學校教師承認手工科之陶冶價值，乃在一九一二年也，即一九〇八年凱爾尋斯台那提唱勞作學校之四年後，亦即世界大戰勃發之二年前也。新學說之提倡與其普及實施之間，不論何時，總有很顯著的間隔，這層是研究教育史的人們絕不可忘的。

近代主意的心理學，對於勞作之可作形式陶冶，可說付與以學問上的根據，事物之認識，當然主要是由視覺而來，但若再加以筋肉的感覺，則其認識，即更變得確實。例如這兒有粉筆一枝，僅用眼看，固可認識實物的存在，但自己若再用手握，訴之於筋肉感覺，則其認

識，即更變得確實。僅用視覺而不用筋肉觸覺，往往爲錯覺所欺，實例甚多，不勝枚舉。所以主意的心理學，證明筋肉運動感覺，可確實事物之認識，手工及其他一般的勞作之可作形式陶冶，亦獲得理論的根據，如是海爾巴爾特派之由書籍而作形式的陶冶，即所謂智育，就是由勞作，亦是很有効的，這種理論，變得漸次明瞭，勞作之智育的陶冶價值，一般的全已承認了。所以今日勞作教育思想中，海爾巴爾特派之形式陶冶，即智育之意義，充分的包含着。

承認手工之形式陶冶價值，當以盧騷爲嚆矢，盧騷拒絕由書籍而授知識，標榜以自然爲書籍，以萬物爲教訓，高唱由自己活動的自己教育，而手工實自學自習之一方面，盧騷認爲人間自然的具有感官及能力，若加之以使用及練習，可獲得知識，同時亦圖感官及能力的發達，在這中間，充分的包含不由書籍專由自己勞作的形式陶冶的意義，再進一步說，不僅形式陶冶，即知識獲得的實質陶冶之意義，同樣的包含於其中，在人間之自然生活中，無去學書籍的必要，由勞作而生活，則實質陶冶與形式陶冶，自然可並行而無疑。

裴斯塔朗采之直觀原理，是柯美紐斯之直觀教授的深刻化，對於生徒之自己活動特別如勞作，十分重視，由柯美紐斯之實質陶冶出發，經過盧騷而變成感官及心力練習之形式陶冶

，裴氏之心性開發，明是形式陶冶主義，裴氏所主張的手工，實助此形式陶冶的一手段，換言之，裴氏不僅承認手工之經濟價值，同時亦承認其形式陶冶價值。

賴弗伯爾之表現原理，較裴斯搭朗采之直觀原理，係又進一步，勞作之形式陶冶價值的認識，較裴氏更爲明確，當直觀時，同練習感官及觀察力，而當表現時，更深深的鍛鍊知力之各方面，到後來手工派謂由身體之活動，可鍛鍊判斷推理等智力之各方面的那種思想，實弗氏思想之深刻化。

迨夫凱爾尋斯台那，力說力工之形式陶冶價值，更特別主張由手工鍛鍊的明確的判斷力，可爲性格之鞏固的基礎。凱氏視形式陶冶較重於實質陶冶，所以絕不以徒授多量的知識爲念，教材僅止於最少限度，而能力則欲進到最大限度，這亦不外以籍勞作的能力之形式陶冶爲眼目的意義。手工派的學者們，多踏襲此形式陶冶的意見。

今日所講勞作教育之體育的要素和智育的要素，卽止於此。所餘的藝術教育的要素和社會的要素，下回再講。

第五講　藝術教育的要素和社會的要素

郭秉廉　閻裕瑛　筆記

今回是最末一次的講習，內容亦包含勞作教育之兩種要素，現在先講其中之藝術教育的

要素，這種要素，和以前所講的四種要素，是完全不同的方面，並且從常識的立場驟然看來，好像和勞作有點矛盾的樣子，勞作的內容中，那裏有藝術的要素？所謂藝術，對於勞動者不是不必要嗎？這種種疑問，自然的要發生。是的，假如由勞動者的立場看來，藝術或者是沒有什麼必要，實在仔細的研究起來，尚有說法。

人自然是愛好看的，惡醜惡的，因此同樣的製作物品，總欲作成很好看的，要物品作的好看，美感是屬必要，在物品的形體美中，美的趣味，亦就包含在內，所以手工的物品製作，或各種造形製作中，美的趣味，即可暗暗的養成。但初期提倡手工的人，先承認勞作中的經濟的要素，後乃注意其道德教育的要素，乃至體育的要素，至明確的認識其趣味之養成的藝術教育的要素，是比較的很後了。

一八九〇年以來所發生的藝術教育運動，原來是藝術趣味普及的運動，對於勞作教育的運動，是全然無關係，但在歐洲大戰十年前，竟成了教育界的中心運動，嗣後不知何時，與勞作教育相合起來，沒有單獨作運動的必要，於是藝術教育，就漸次消沉，到今日已沒有人提起藝術教育的名稱。藝術趣味普及的運動，因何而起，大概說來，藝術品古來是歸貴族富豪等有產階級或特權階級的獨佔享樂，藝術趣味的人們，亦極限於少數人們，藝術趣味，既

是人生享樂之物，則一部分人獨占起來，當然不公平，這是德謨克拉西的主張，在這種意義上，最近所謂文化運動的趣味普及運動，就成了民衆藝術教育，因之要求藝術趣味，不應歸少數人的獨占，必須普及於社會的各方面，這當然就是藝術教育的主張。現在將趣味普及運動與普通教育對比的想起來，則其間很有顯著的類似，從前的教育，是少數有產階級人的獨占，打破這種獨占，使教育機會均等，不問貧富貴賤之別，各種階級的人一樣的享受教育的恩惠，是即普通教育的特徵。因之趣味普及的精神與普通教育的精神，完全一致。有藝術教育運動，於是小學教育中亦漸有藝術的風味，不像從前的小學校，偏於知育的一面，埋頭於書籍的教授，其各種設備，亦顯得大殺風景，能喚起兒童美感的趣味的裝飾，毫未想到，看看今日的學校，關於此點，已有很顯著的進步，有許多學校，牆壁上多懸着很好看的畫額，未始非藝術教育即趣味普及運動的恩賜。可是藝術教育的運動，始初是用力於鑑賞力之養成，即着重於趣味的養成。原來人間之藝術的鑑賞，怎樣的才可能，這問題若深深的心理的想一想，無論如何，總得假定人間心中自然的具有玩味藝術品的能力，是即美感或趣味的可能性，養成人間固有的藝術鑑賞的能力，即學校藝術教育的任務。

藝術教育的研究，逐漸進步，遂注意到趣味中不僅有鑑賞方面，且有創作的方面，於是

對此方面漸加着重。本來藝術若先無創作，不能有鑑賞，而鑑賞與創作，皆根基於人間天賦的能力，所以藝術敎育，逐變成以養成鑑賞力，與創作力爲眼目，自是以後，學校之圖畫敎授，於此即發見新生命，從來學校圖畫敎授，是以簡單的臨畫作爲技能練習的手段，就算完事，並且其所用的範本，亦太不顧兒童的心理，完全是由大人之手而成，兒童多是機械的模寫大人的圖畫，不過練習某種程度的技能，至如名畫的鑑賞，完全忽略了。

小學校圖畫科的要旨，一半在技能的練習，一半在趣味的養成，而欲養成趣味，就不當僅止於臨畫，又當以名畫的鑑賞爲必要，從來的方法，多僅偏於臨畫確是一種事實，但藝術敎育運動開始以來，圖畫的敎授，漸次進步，不止於單單練習技能，一面在鑑賞繪畫，養成趣味，一面於養成創作力，亦加注意。人間本來具有一種自然的衝動，即對自己直觀的事物，總欲描寫出來，試觀小學兒童的自由畫，卽是明證，從前學校的圖畫，多係臨畫，而忽略自由畫，給兒童以同樣的範本，使照樣的模倣，但這種範本之畫，皆出於成人專門畫家之手，對於成人感覺興味的畫，未必對於兒童亦感覺興味，結果小學校的兒童，對於自己不感興味的圖畫，亦不得不照樣的模倣，這實在是不合理。

要說不給兒童以無趣味的範本，令兒童就其所好，自己的描寫，則繪出的東西，眞有藝

人的成績，好像成人亦不容易畫出，這驟看起來，好像有點稀奇，其實一點亦不稀奇，而亦不是誇張。試看一位書家，他人當面褒奬，自己亦專心致志要好好的寫，而寫的時候，手即有點不自由，寫出來成績，並不見佳，甚至手戰得不能寫，若渴了幾杯酒，微帶醉意，然後揮毫，心中沒有什麽顧慮，則其成績，反覺甚佳。兒童拿筆去畫，無我無心，故其成績，亦出乎人意料之外，這並非模倣成人的作品，乃是將其心中所宿自由的表現於外。這樣說來，表現與創作，結局是同一件事，所謂創作，並非由無有的所在，而作出來，乃是將以前存在頭腦內部的無形的思想，而表現於有形的事物之謂。凡藝術品的創作，皆伴有創作的喜悅，兒童心裏想畫而去畫，及其畫完，多拍手表示喜悅，人無論作何事，及其成功，亦自然感着高興，這種創作的喜悅，與工作完成的喜悅連結起來，即勞作的喜悅，勞作教育中特別力說的勞作的喜悅，是有藝術創作的喜悅在其中，所以就藝術的創作而加以考察，較就普通的勞作，其意義極明白易於了解。還有一種說明，亦屬可能，謂勞作的喜悅，同遊戲的喜悅，係由內部溢出的活動欲之滿足而產生，汎愛派之郲佥蓋與弗賴伯爾，是由此種立場而說明勞作的喜悅與愛好，至凱爾蕁雪台那大體亦傾向於此意見，但現代勞作教育，特別如表現派或手工派所唱導力說的創造創作的喜悅，明白表現藝術創作喜悅的意義。所以驟然起來，藝術教

育與勞作教育之間，好像是沒有什麼的關係，但這樣研究的結果，則藝術教育，實爲勞作教育之一要素，是很明白的，甚至將藝術本身，即可看作勞作之一種，則二者的關係，就更變得密接了。

藝術上所說的創作與表現，結局是一件事，但勞作教育中，不言創作，廣義的說表現時，則藝術品創作外的作業，全包含在內，故所謂表現，製作物品，描寫繪畫外，唱歌跳舞寫字作文，全是表現，所謂藝術美，不僅繪畫彫刻音樂等中包含着，文學及演劇中，亦包含着，形態美則言語或動作上亦表現出來。總括上邊的這些，即可看做表現。更有進而將勞作全看作是表現的一派，則名爲勞作教育的表現主義或表現派，勞作教育之表現的思想與藝術教育之創作的思想，是屬一致，但一方與人格教育的思想，亦具有共同點，因而勞作教育中，存有藝術的要素，同時亦存有人格教育的要素。

本來藝術與經濟道德如識等的關係是較薄，但由勞作的立場看來，則其密接的交互關係，即變明白，遂構成今日勞作教育內容的一要素，特別如藝術教育的要素，則在方法上是具有非常的力量，稱爲表現派的勞作教育的人們，太得傾向於表現，以爲自由的表現，即是勞作，那麼即陷於隨便的表現，無有方針，則與原來的勞作教育，就變得遠離了，這層凱爾尋

雪台那曾常加警告。

以上略述勞作敎育中之藝術敎育的要素，以下再說勞作敎育中之社會的要素。

社會的一語，與社會主義的一語，最易混同，且係最易招誤解的言詞。例如說社會敎育學，或社會的敎育學，卽有想作社會主義的敎育學之虞，因此社會的一語，不論口頭與文字中，一時總是欲避免，誠恐招禍。而今日社會的一語，則普通是以社會爲本位的意義，至狹義的，則係用作社會主義的意義。至社會本位的意義，則不僅包含社會主義，亦包含國家主義。

勞作敎育之能擴大的原因，卽在其很能補救海爾巴爾特的缺點，海爾巴爾特曾明白標榜說敎育是個人的，所謂個人的，並非敎利己主義的意義，乃是將敎育看作是敎育者的個人，陶冶被敎育者的個人的意義，學校敎育的實際，固然是編成學級，事實上作成一社會，而海爾巴爾特在理論上將敎育看作是個人與個人的關係，墨守海爾巴爾特主義的人們，至現在仍就是那樣的根着，完全不顧及社會的感化，將敎育僅看作是敎師的個人對生徒的個人所與的影響時，則生徒相互間所作的共同努力，卽由勞作團體的學級內部之社會的影響，當然被忽視了，這是海爾巴爾特的意見，海爾巴爾特及其門人等，曾固守此個人的立場，但海爾巴爾

特派的內部，亦有社會的去看教育的人，而主張教育非將個人僅看作是一個人，乃是將個人當養成社會的一員，對個人與社會的關係，最初觀破海爾巴爾特派的缺點，即與特威爾曼（Otto Wieemaun 1839-1920）是也。

與特威爾曼是由海爾巴爾特個人的立場出發，而變到社會的立場的人，由社會的立場而組織成的教育學說，名為社會的教育學，約與威爾曼同時，伯爾蓋曼由自然科學而唱導社會的教育學，那突爾普則由哲學而唱導社會的教育學，至代表勞作教育的凱爾尋雪台那，若由以社會為本位的思想系統而言之，亦同屬於社會的教育學派。在此意義上，則小學校之開祖的裴斯塔朗呆雖然自己未曾使用社會的教育學的言詞，而若分類其學說，亦是當屬於社會的教育學派的人。

社會的教育學之代表者那突爾普，勞作教育之代表者凱爾尋雪台那，文化教育學之代表者雪普爾格，皆一致的尊崇裴斯塔朗呆，而私淑其思想，這三位教育學者，皆是將個人當作社會的一員，而加以教育，在此種社會教育的立場上，三人完全一致，在凱爾尋雪台那社會變成了國家的意義，所以對社會主義，亦可名之為國家主義，總而言之，普通的說到社會的一語時，絕對的不具有什麼危險的意義。

凱爾尋雪台那之勞作學校，是根基於裴斯塔朗采，至其由共同勞作而施行國民公民必要的公民訓練的思想，則得之於斐希特者居多，凱爾尋雪台那之勞作教育，是以公民教育爲目的，以勞作將個人及國家來道德化，所以國家主義的色彩，極爲濃厚，此點受斐希特之影響，甚爲顯著。至翟藏爾則由社會主義的立場，謂凱爾尋雪台那之教思想，係將裴斯塔朗采之教育思想，國家主義的發展而來，所以裴斯塔朗采教育之社會的要素，亦適於國家主義，亦適於社會主義。

勞作教育之要素最後所舉出的社會的要素，按最穩當的意義想起來，其社會的意義，即可看作是以共存共榮的社會爲理想的社會。

在世界大戰前，凱爾尋雪台那與勞作教育相表裏，唱導公民教育，作爲勞作學校的目的，當時公民的意義，因處於帝國時代，明明是德意志帝國公民的意義，勞作教育的目的，是在養成對國家有用的公民時，則國家主義的色彩，表現的最爲濃厚，凱氏之公民教育，是在欲支持德意志帝國，那突爾普之社會教育，亦不外是，以上二人之思想，在大戰以前，德國尙未成共和國的時代，是以帝國爲背景，而加以唱導，但若一般的由社會的立場而言之，則未必只限於帝國，即爲共和國，亦得適用，再若變換立場，則對國家主義或社會主義，皆得

適用，這種說法，當然有點兼具，所以好像可以想作左傾或想作右傾，但思想是以穩健中正爲理想，若爲右傾，可稱爲固陋頑冥，若爲左傾，則名爲危險不穩，左傾右傾，其失一也，同樣社會思想，若趨於右之極端，則爲軍國主義，官僚主義，若趨於左之極端，則爲共產主義，剛剛走了正中大道，則係共存共榮之理想的社會思想，凱爾尋雪台那所提倡的勞作學校，就是要藉此而養成理想的國家公民也。換言之，以學校作成共同勞作的團體，而培養國家公民生活的基礎，就凱爾尋雪台那而言，勞作教育之社會的要素，即在爲其理想社會國家而實行公民訓練也。當凱氏起初提唱勞作學校時，是德意志帝國主義全盛的時代，但此勞作主義，在革命後共和國之今日，較革命前更爲盛行。

帝國主義全盛時代所行的勞作教育，在社會主義的共和國中，亦大爲盛行，這實是值得特別注意的事實。前邊經濟的要素條中，曾述過勞農蘇俄之布浪斯基的勞動學校，與凱爾尋雪台那之勞作學校，同樣的是欲由學校教育而施行社會的訓練，不過布浪斯基是由共產主義的立場，在此社會本位之點，較凱爾尋雪台那有更進一步的樣子。布氏組織學校，與實際社會生活所必需的訓練，毫無遺憾的實行出來，德國新憲法制定後所起的決定的學校革新聯盟主張的生產學校，與布浪斯基的勞動學校，很屬類似，勞作學校中，施行社會訓練的思想，

則顯然是由凱爾尋雪台那而來，不過社會思想的立場，在國家主義與社會主義之點，是大不相同，生產學校之主張者，其在將學校欲編入社會生產組織的一部之點，與布朗斯基的勞動學校相同，是根基於馬克斯的意見，他們對革命後新社會建設，而欲施行適切的敎育，因之是革新的熱忱，難免稍趨於理想，但亦還近於共存共榮的理想，在其穩健中正之點，恐怕施設有應當反對的理由。再如新德國所盛唱的共同社會學校，則絕不標榜共產主義，將連帶責任共存共榮理想的社會生活，在學校內使之實現，而訓練將來的社會生活。生產學校，其在敎養共同社會的一員之意義，則係採取共同社會學校的思想。勞作學校，與共同社會學校，完全可調和結合，互相爲表裏的。再者生產學校，又有生活學校，及體驗學校的別名，較布朗斯基的勞動學校，更多採取德國最進步的敎育思想，實有其長所。此等學校，類皆脫離宗敎的支配，打破階級的觀念，固然具有特色，但總覺偏於物質主義，不謂之爲缺點。

勞作敎育的要素，前後共舉出六種(一)經濟的要素，(二)道德敎育的要素，(三)體育的要素，(四)智育的要素，(五)藝術敎育的要素，(六)社會的要素，凡此六種，殆可網羅人間文化生活之各方面，至所述要素的順序，亦可表示勞作敎育發達的過程，勞作敎育，大概最初是由經濟的必要而起，然後兼及德育體育，嗣後再採入普通敎育眼目的知育，更聯絡藝術

教育的思想，到後來更將新興的社會思想，成爲重要的要素，遂以生活問題爲中心，而包括文化生活之各方面，就此意義言之，勞作學校，亦可謂係生活本位的學校，即所謂生活學校，若云生活學校，則其中應包含生活的各種要素，予嘗謂最能充滿現代生活要素的，是勞作教育，即此意義。總之，勞作教育，可說係大戰後歐美教育之主潮，而其中所包含的要素，頗甚豐富，吾人對之，應有綜合的了解，不然則各趨一端，即生弊病，而現今勞作教育中之各種分派，亦即着眼於此中之某一二要素而立說，明乎此，則勞作教育的派別之要點，亦可知其大略了。

完



我的教育觀

—第一講—

葉來隆
張文煥 筆記

兄弟今天來此和大家見面，在感情方面是非常快愉的，因爲兄弟也是此間預科畢業，和大家算是前後同學，同學們彼此見面，自然就與外人不同了。我這十餘年來，是研究教育文化的，對於一般人常說的「三句話離不了本行」，自然不能例外，所以我擬下『我的教育觀』這一個題目，給大家來談一談，不論諸位是學法政的學文學的或學工的，而對於教育，可以說是畢生離不開的，茲將我對於教育的主張，即關於教育的意義目的內容方法及應用分述如下：

(一)研究教育的動機及經過

兄弟一中畢業後，入此間預科，畢業後入留日預備學校，即覺着教育關係國家社會至鉅，如果教育辦得沒有成績，則一切任何事業都談不到，所以到日本後，便考入東京慶應大學文學部，毅然進到研究教育的路上，但歸國後，看見政治及教育各方面成績，實在不能說好，收獲幾等於零，因此便從事進一步的研究，看中國的教育今後究應如何，於是在河南大學

，北平大學及湖北教育學院各校授課之餘，常常和幾位教育大家研究討論，在本省也曾向幾位教育界同人，略陳所見，我今天來講『我的教育觀』也就是要和諸位一塊兒來研究討論的意思。

（二）三十年來中國教育的宗旨及施設方法以及效果

教育的事實，在各民族歷史上皆有，在中國唐虞夏商周以來，亦曾有種種教育學說教育制度。但此間所謂三十年來的教育，即就廢科舉與學校以後到現在的教育而言，中國自甲午中日戰爭庚子八國聯軍以後，國勢日危一日，朝野上下，既慕東鄰日本強盛之由來，又悚於自國國勢之陵替，遂無不積極注意於教育之興辦，於是規定宗旨，設施制度，一時有一時的情形，今就中國教育宗旨的變遷，從大的方面說，亦可分為五個時期：

第一次為忠君尊孔尚公尚武尚實，時在清光緒三十二年，由學部尚書榮慶張百熙張之洞孫家鼐等所定。

第二次是注重道德教育，以軍國民教育實利教育輔之，更以美感教育完成其道德，時在民國元年蔡元培長教部時所定。

第三次為養成健全人格，發揮共和精神，時在民國八年。

第四次爲1、適應進化之需要，2、發揮平民精神，3、謀個性之發展，4、注意國民經濟力，5、注意生活教育，時在民國十一年公布新學制系統改革令時。

第五次爲中華民國之教育，根據三民主義，以充實人民生活，扶植社會生存，發展國民生計，延續民族生命爲目的，務期民族獨立，民權普遍，民生發展，以促進世界大同，時在民國十八年。

就以上五期的宗旨看來，好像教育變成一種政策了，有得近乎策論式如第二第三次是；有得近乎講義式如第四次是，至第五次以三民主義爲中心的教育宗旨，似乎可說是政黨的教育宗旨，我們并不是謂教育宗旨是千古不變的，也不是推尊滿清，平心而論，要以第一次可算扼要簡明了。再說到由宗旨而產生的制度，則更是一味模仿他人，變化的更快了。第一次是模仿日本，第二次便模仿德國，第三次又成法國，第四五次則變爲美國，將整個的美國的教育學說，拿在中國提倡，將美國的教制度，搬到中國施行，這種情形要拿來事實証明，眞是不勝枚擧，所以我們歸納起這三十年來的教育宗旨，是一時尙文，一時又尙武；一時重公(社會)，一時又重私(個人)；一時偏重知，一時稍重行的。我們若具體一點來講中國教育的弊端，如(1)體育(健康)，似乎是養成了五色學生，即黃色(飢色、不重營養之故)白色(肺

病色、不講作息衛生之故）黑色（毒色吸食鴉片料面之故）藍色（妖色、染患花柳性病之故）紅色（健康色注重衛生鍛鍊身心之結果），有時提倡體育，純粹成選手式賽馬式的體育，只顧少數人的名譽，求片面式的發展，而毫不注重普遍的健康方面，此是過去學校體育根本錯誤的結果。（2）德育，學校社會將舊的道德已經打倒，新的道德又未確立，即如就學校中師生的關係上說，從前教員是老爺，學生是百姓；而現在則學生是老爺，教員是百姓了，那兒能說到互相敬愛，教學相長。記得年羹堯將軍家塾有一付聯語云「不敬師長天誅地滅；誤人子弟男盜女娼」，所以當教育的要先自問是否可以作人師表，是否不至於誤人子弟，然後才能使人起敬，此次新生活運動如果脚踏實地的去作，確實是好的道德現象，確實對道德教育補助不少，可說是今後拯救中國復興民族的根本工作。（3）智育，一般不論學農學工或學商的，充其量都是只注重了書本上的一點智識，離開書本，便什麽也不知，所以中國的教育，好像杜威說是填鴨子式的教育，書本的教育，辦了幾十年實業教育，可說是等於辦洋八股，對於國計民生，沒有什麽關係。（4）行育，過去中國教育對於行育是整個失敗的，就是說只注重知，而不顧行，甚而知亦失敗了。（5）情育，個人的情慾太重，一時的情感太甚，喜怒哀樂之表出，均不能中節，均不能達到和的情境，亦就不能陶冶成高尙的情操，所以學校的音樂

美術，反成了青年男女墮落的媒介，此即學校陶冶情育的工具——音樂美術教育之失敗。（6）羣育，是十數年來由民主政治的影響，而發生的東西，但我國因家族觀念濃厚的原故，對羣育只作在家庭這一階段，惟圖他一家的幸福，不然則只圖個人的快樂，而對國家社會，好似毫無關係發生的樣子，由以上的中國教育的弊端，才產生出我的教育學說來，就是下列的六種對症藥，1、健康育，2、道德育，3、行爲育，4、理智育，5、羣化育，6、情感育，這便是我的教育觀，亦叫作六育主義的教育，又可名之曰完格主義的教育，詳細的內容，下次再談。

(三)六育主義的內容與其相互之關係——第二講——

前次所講的是我國過去教育的病症。今天才是鄙人對教育方面的一點貢見，過去教育的病症，就是弱，惡，玄，愚，私，濫六大點，六育的教育就是用以救此病症的。現在我們拿骰子來表明他們的次序關係和重要，這個比喻是德國大教育哲學家 Spranger 曾用過的，他以爲人類的生活形式有六種一、是理論的，二、是社會的，三、是審美的，四、是經濟的，五、是政治的，六、是宗教的，這六種生活形式，卽拿骰子的六面代表，擲出的骰子，有一面在上，即表示一個人的主要生活形式，這是動的說法。但是我的比喻說明，是着重在靜的

方面去觀察，亦就是要表明教育的目的，不得不用靜的看法，現在順序說明六育之內容。

(1)健康育——以骰子的⚀面代表牠，表圓顱方趾標準體格的意思，牠是包含身體精神方面的健康，不是單指着身體方面，其應注意的為兩面之發育和生長，營養，姿勢，清潔，精神健康，性教育，烟酒癖，感官育。而原則要普遍的，平均的，自然的，衛生的，鍛鍊的，活潑的，樂觀的。體育方面的方法是用三驗主義——體、力、能——的檢驗方法，來決定某一個人應當履行的運動，而所提倡的運動更須要合乎五不主義——不費錢、時、地、力、人——的原則，否則不易普遍，不是男女老少都市鄉村全可作的運動，便非好的運動，所以我的教育觀中的健康教育，自然以提倡國術，特別如國術中之太極拳為要，因國術運動，易於普遍，國術運動，平均發展，既合衛生，尤能鍛鍊。至精神方面，則注重活動，切戒靜止，務要樂觀，切勿悲觀，健全精神與健全身體，實相互影響。

(2)道德育——以骰子的⚅面代表牠，表示新道德觀的六面，因為中國現在舊道德的破產，故個人的團體的有樹立新道德觀的必要，此新道德之六面，即紀律化(禮)奉公化(義)儉廉化(廉)覺悟化(恥)仁愛化(仁)和平化(和)，拿此來作新道德觀，人間相互關係應當守禮，生存在國家社會應合乎義，物質及精神享受應本乎廉，時間空間人間三面應感覺恥，而此

四者又皆當以仁愛發之，和平處之，此種新道德育，實學校之基礎教育。

（3）勞作育（行爲育）——以骰子的⚁面代表牠，表示勞作的意義，是勞力勞心合一，是手腦並用，Kerschensteiner之生產勞作要點爲1、公民教育職業教育，2、社會本位主義，3、物質主義，4、外來英美思想，5、生產的勞作，6、書籍學習之排斥，7、手工陶冶價值，而Gaudig之精神勞作要點爲1、人格主義，2、個人本位主義，3、精神主義，4、傳統的德國固有思想，5、精神的勞作，6、由精神勞作的書籍學習，7、書籍陶冶價值。Hegel之辯証法，Marx藉之作共產主義的發現，即「正」的有產「反」的無產「合」的共產，即

合 ← 正→反　　　共產 ← 無產→有產

現在我認作眞正的勞作是

勞作（勞心上勞力）（勞力上勞心） ← 精神勞作（勞心）→ 生產勞作（勞力）

並且勞作教育之基礎精神，是要人喜悅勞作，要使國民喜悅勞作，必使在勞作中發現精神，在精神中發現勞作，勞作是經過遊戲造形創造行爲各階段，將勞作當作教學原理時，是

要在創造的學習形式而行之，將勞作當作一教科時，是作爲工作教學而行之，孔子在論語上說過「學而不思則罔，思而不學則殆，」學而不思，似等於只勞力而不勞心的勞作，思而不學，似等於只勞心而不勞力的勞作，皆非我之勞作教育，所以學農的要兼在農田中去學，學工的要兼在工廠中去學，學商的要兼在商店中去學，學法的要兼在法庭中去學，教室中學是偏於玄思的理論的，農田、工廠、商店、法庭的學才是等於眞學，切乎實際的，再進一步說，即教室中學，亦應當用腦力來學習，那麽學習的東西，才能說眞的了解，如此方可收教育的功效，不至如過去偏知主義的教育，純造成一種洋八股式的人才，能知而不能行，甚至知亦不見得是眞知。所以勞作育在我的教育學說中，是很重要的，各種教育之能否收效，就看此原理的勞作方法的勞作之應用如何，總之當作原理的勞作，是要有創造的學習精神，當作方法的勞作，是要勞力上勞心，勞心上勞力，切勿只勞力而不勞心，更勿只勞心而不勞力，此即所謂勞心勞力合一的勞作教學，亦即在做上教，在做上學，切勿不做而教，更勿不做而學，又即所謂教做學做合一的教學方法，能本此方法而行之，教育即可收效，否則成績必等於零，故此段極當注意。

（4）理智育——以骰子的⁙面代表牠，表示一切的知識大半是由五官得來的意義，亦

即獲得知識的方法，就是拿後天所經驗的，欲入到先天五官的形式中，即目官——視覺——辨別色與光，前者赤、橙、黃、綠、青、紫堇、後者黑、灰、白；舌官——味覺——辨別甜、酸、鹹、苦；鼻官——嗅覺——辨別芳香，惡臭；耳官——聽覺——辨別調音、噪音。皮膚有機官，皮膚有機覺辨別壓覺、溫覺、冷覺，痛覺……等諸感覺。

（5）社會育——以骰子的⚂面代表牠，表示其意義及範圍，即在家庭社會國家三者之中來講社會育，中國是傳統的家族主義，但其實亦還是修身齊家治國尙且平天下，所以享樂幸福，務要向家庭目標，擴張列社會，再擴張到國家，然後社會事業國家事業始可發展，社會國家幸福方可獲得。

（6）情感育——以骰子的⚃面代表牠，代表之意義，即快——不快，興奮——沉靜，緊張——弛緩，及其中性感情，情感之陶冶，是要當快則快，當興奮則興奮，當緊張則緊張，否則不快、沉靜、弛緩，或者守其中性感情，是皆修身工夫，而爲齊家治國平天下之本，反之即流爲極端的個人主義，純粹的人慾橫流，家庭社會國家勢必爲之大亂。

總上述的六育是互有關係的，如⚀與⚅，⚁與⚄，⚂與⚃爲絕對的關係，如健康育與道德育，行爲育與理智育，社會與情感育，是皆有絕不可離開的關係，其他爲相

對的關係，但牠們是綜合的一貫的完格的教育，不是孤立的單一的分離的教育。就教育之階段言，雖小學，中學大學各有適當的教育的程度，可是能受此圓滿的教育後，才是完民，才有完格，否則是人，是半人，是破流產的人格，現在試看社會的一般人，多為流產的人格，這完全是過去教育的失敗，國家日趨衰亡的原因，所以我們要使今後的教育好國家強盛起來，是不可不走此路線的。

上邊拿上骰子的各面，比喻六育，是靜的看法，即必須以⚀向上，⚅朝下，表示教育的宗旨及目的之重要的所在，意思即應以健康育⚀為本，有此⚀而後始能提到⚁，⚂，⚃，⚄，⚅，即有健康的身心，而後始能談到行為，理智，社會，情感，道德各育，同時道德育⚅為根，即此道德育⚅中，可包含⚀，⚁，⚂，⚃，⚄各育，此實六育主義教育的特色，應特別注意，至受了此六育後，到了社會，作各種生活，即可說是教育的應用，則這骰子就看得活動了，猶如Sprauger所比喻的擲出的骰子，必有一面在上，即表示他顯着的生活，(關於Sprauger之生活形式，余曾有較詳的講稿，登載教育學院之教育季刊及新生活運動特刊，可參閱) 總之拿骰子作比喻，一則可表示此學說中之要點，二則使人容易得明瞭的概念，切勿僅當作普通的比喻耳，再者鄙人的小小教育學說，因時間關係，簡略的陳述於上所希望的，聽者諸君，多多加以批評糾正補充，就感激不盡了。

孟子的學說

趙次隴先生講



講師
趙次隴先生肖像

孟子的學說

張中唐 筆記

我所擬定的講題，想大家已經早見了，現在要講孟子的學說，先講一講孔子的學說，孔子的學說，可以說就是「仁學」，孔子的學說，就是欲仁求仁得仁成仁，所以大家必先要認識「仁」字；天地間一切的生物，莫不是仁成的，但是我們的仁在什麽地方？一切動物植物的仁在什麽地方？如外表上的軀殼，人與人的形骸，皆不相同，生物的形骸，亦各不相同，至於「仁」却是相同的。人身也有這個東西，仁，人心也，人之手足目耳任何一部，加以解剖，都不至喪命，但是以一極微如細毛的荊針刺及肉心的要處（仁所寄的方寸地），人定要死。孔子天地萬物形體，皆不同，而「生理」「生機」「生氣」皆同，即仁皆相同，仁者以天地萬物為一體認，孔子謂人能造天地萬物，也就是說造化皆由我仁心而造，所謂：「身在天地後，心在天地先，天地由我造，其餘安足言」，不惟我有這個，你們也有，天地皆由我造，其餘就不必說了，你們大家知道，心能先於天地嗎：當然心是先於天地的。

孔子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣」，「仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」，譬如鄰家有好子弟，別人忌恨的了不得，這就是不仁之心，我能立，就想

教別人亦能立，我有飯吃，就想教別人也有飯吃，我有住的，就想教別人也有住的，就是仁，顏回能三月不違仁，「以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，犯而不校，從事於斯」而已矣，孔子門下如有不仁者，即曰「小子鳴鼓而攻之可也」。今天我問大家，現在天下仁者多呢？不仁者多呢？（衆答不仁者多），但是不怕人不仁，惟怕自己不仁，我們應該切記著以仁存心，我現在的仁心，也就是我七十年來的經驗，顏回能三月不違仁，其餘的能一月一日能不違仁。就現在說吧，如學校裏發現了大不規則的事，就是你們瘋狂了，就是你們的不仁，教員瘋狂了，也就是教員的不仁。孔子治學有六個階段，也就是六個過程，孔子說過：「五十有五，而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所不踰矩。」孔子治學，這六個階段完全很是科學的，他十五歲時，立志於學，所謂學者，就是大學的學法，曰「在明明德」，曰「在親民」，曰「在止於至善」，仁是什麼？即「生理」「生機」「生氣」，仁是他的本名，明德，就好比他的字，又號至善；所以明明德，即求仁也。又說「性相近，習相遠。」性本近於善，因物慾的蒙蔽而離善遂遠，要光明了明德，止於至好至善的地方，也就是眞至於學了。三十而立，立就是獨立不懼，我們三十歲時，說要學聖人，不懼旁人的非譏嘲笑，為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平，……

但體上說要獨立，用上說要中立，中者：不過與不及之謂也。四十而不惑，不惑則是心靈與萬事萬物相通，四十歲的時候，萬事萬物全能清楚，例如你們在街上遇有兩個小孩打架，你們不問他別的，去給他們說理，但一有人告訴你，某小孩是某有勢力的小孩，你們就許不過問了，若由立而至不惑，就不是如此，不問他有勢力與沒有勢力，都要依理去講的，這就是由立至不惑地位了。五十而知天命，即考研宇宙的一切，如宇宙由何而來？衆生由何而來？也就是考究天命，如我的身體由何而來？你們大家是由何而來？大家都是一樣的，一個人在父母交媾的時候，天地間的「仁」，即侵入母體的子宮，所謂「仁」這個東西，小的很，若用千倍的顯微鏡去看，總可以看見，我自有生以來，以至六十，以至七十，以至於死，皆可曰命，孔子至五十才知天命，知道天地造化，知道人之所由來的道理，知道天地間的一切。六十而耳順，如從前山西黨部拘捕了來山西運動第二次革命的孔文軒，對他將有意外的危險，我向閻主任說教放他走，後來安頓妥當，送孔去後，我向黨部要人說，放孔某走，完全是我的主張，不是別人的過，及至次日省黨部開會時，有一黨員，在會中罵了我一點多鐘，我沒有覺着他罵我是不對的，這就是耳順，我能聽見而無一些壅塞，如荊棘入耳，也能通過，孔子說：「富貴貧賤患難夷狄，君子無入而不自得焉者」，也就是這個意思。但那年我正是六十

歲，所以領會到耳順的境界。若七十歲時，就可以隨心之所欲，也越不了規矩，也就是七十而從心所欲不踰矩之意了。

孟子學說，重仁而外，加了一個「義」字，義亦即合宜之意。孟子學說是主張仁義的學說；所以開宗明義第一章，即曰「仁義而已矣，何必曰利」，孟子治學的功夫，亦有六個境界，他說：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」。現在若有一美女過去，你們能不看她，這就叫善之可欲，遇見一美女，仍本乎「非禮勿視」，而不看她，這就是善有諸己。如在路上別人有遺丟了的大洋，你見了就喊叫著，而還給那失錢的人，這就是有諸己之信。充實了這個就謂美，充實而使有光輝就謂大，大而化之就謂聖。所謂能大能化者，就是能明瞭這「宇宙觀」「人生觀」「世界觀」了。而五十歲就能知道怎樣有這宇宙，怎樣有這世界，有這人生的，譬如種一棵桃樹，而結了許多的桃子，人生亦是如此，最初由一個種子而生出來種子，以至于生出全世界的人類，然而桃樹的種子由何而生呢？由仁而生。宇宙亦由仁而生也。人類亦由仁而生也。然而最初之仁由何而來，這就是聖而不可知之之謂神了。

孟子對政治，所主張者，全在「人和」治國治天下，他說：「天時不如地利，地利不如人

和」，他又說「今之所謂良臣，古之所謂民賊」，他所以定「善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊任土地者又次之」，若仁者當國，必定要將以上三樣人而加以刑法了。我們應注意孟子所主張的人和，這是他關於政治的主張。我常與人說，中國近二十年來，連年內戰的結果，已丟了東北四省，若要再有內戰，必要被人將國土完全佔去。我前與蔣委員長也說過這話；所以現在提倡學說，要提倡孔孟學說！要提倡人和學說！要提倡不戰爭的學說！不但中國要提倡這非戰學說，就是全世界也應提倡非戰學說。孟子說：「域民不以封疆之界，固國不以山谿之險，危天下不以兵革之利，得道者多助，失道者寡助，寡助之至，親戚畔之，多助之至，天下順之」；所以「君子有不戰」，若「戰必勝」，「攻必克」，如辟草萊任土地連諸侯及善戰者，都是失道而寡助者，今之世界各國，都是善戰者，都是積極擴張軍備，你們說非殺人而何？擴張空軍海軍，不是預備戰爭，殺戮人民，還有什麼用呢？前數日報載，美國米其爾將軍說：「若能將航空飛船大加擴充，不出二日，就可擊滅日本」，或東亞任何一國，皆可以消滅；然殺人父者，人亦殺其父，殺人子者，人亦殺其子，滅人國者，人亦滅其國，侵略戰鬥，是極不對的，但是如何才可以救天下呢？即孟子所言：「當今之世，舍我其誰？」所以必以孔孟的非戰學說，人和學說，才可救中國救世界的，但孟子說舍我其誰，也不是個奇異的

，就是養生送死無憾的這句話，這就是王道，孟子的學說，在使人民皆可仰事俯畜的，孟子說：人性皆善，人之所以不善，都是强迫引誘的不善了，我們現在要做到善，就是「明明德」，就是「止於至善」，要求仁，要欲仁，要得仁，而後成仁。成仁而後即知天地由何而造了，是故天地有毀滅之一日，心(仁)絕無毀滅的時候，你們不以爲這是不相干的話麽？再說謙讓，從前的學生最講謙讓，現在的學生多不講謙讓的，人的心是如太陽一樣，能照遍全世界，照遍萬事萬物，我們個人的名姓，沒有什麽價値，人心則貴重無比了，而仁是不可限量的；就是說我們的外面所見到的骨架可謙讓的，而心則不可謙讓的，也就說仁是絕不可謙讓的，所以孔子又說「當仁不讓於師」。今天因我身體有些不適，大約講了一點多鐘，就此結束罷。

張漢三先生講

中國當今經濟方面之出路與物產證券辦法管見



講師
張漢三先生肖像

中國當今經濟方面之出路與物產證券辦法管見

張中庸 筆記

那天教院同學郭君約兄弟講演，兄弟本來有病，怕說話，但是大家的盛意難却，不便推辭，當時與郭君約定人數要少，因為人數少些，可以不作講演形式，隨便談談。而且房子可以小些，說話不必高聲，便不至於大費力。諸位在此嚴寒的冬日，能不旋里，繼續用功，真可令人欽慕。前幾年的學風很壞，即正式上課的時候，大半學生還不能按部就班的來，我已有好幾年沒授課了，所以這其間的學風，不大清楚，但是聽說現在學生已往用功的路上走，尤其教院學生，假期內還能自動的努力，很可証明現在的學生已經是覺悟了。這不是兄弟對大家客氣，的確是這樣的；所以說山西教育，近年來很有希望，即全國教育近年來也極趨好轉，很可為國家慶祝。

那天一時想不出適當的題目，而且郭君又說你們對于教育政治等等，已分別聘有專家担任，要求兄弟在經濟方面講演，而且願意聽聽關於物產證券的問題，所以當時就決定題目是

：「中國當今經濟方面之出路與物產證券辦法管見」，這個題目似乎與教育無甚關係，其實不然；我不是研究教育的，但是「道聽而途的」，聞外國某教育家說：「教育即是生活」，又有人說：「教育是建築在社會的經濟構造上的」，如果有人，從事教育，他的學問誠使人心悅誠服，人格才能都好，可是他不能使人有生活的機能，受其教育者不會謀生，那就是失了教育的本意了，還能行嗎？人類的生活固然不限於經濟方面，但是確以經濟爲絕大部分，人之生活，以經濟方面佔百分之九十以上；所以學校教育者，不可不注意經濟問題。

前幾天徐主席在紀念週曾說：今日之辦教育者，多不顧中國現狀，中國現在日趨窮困，對於國貨，不知倡用，如學校的儀器用具衣服等，不知不覺的，多購用外貨，以致大宗金錢外溢，多教國人失業；辦教育的猶未覺悟及此，這教育是如何的危險呢？這些話很對。若大家都用人家的紙，自己的製紙工廠，就要倒閉；若大家都用人家的布，自己的紡織工廠，就不能存在。在學校中祇知講什麼法律呀！政治呀！教育呀！心理呀！哲學呀！研究什麼物理呀！化學呀！生物呀！却不顧金錢的大批流出，以致我國經濟，眼看的漸陷於萬刼不復之境了！

夫人以「生」爲最高原則，一切政治教育等設施，當然不能離開民生來泛發高論，此理甚

明，無待贅述。我國科學落後，生產幼稚，每年大批貨物，仰給外來，向之限於工業品者，近來已擴充至農產品了，甚且居於首位，損及農村，尤爲危險，馴致大宗金錢，源源外溢。據海關累年報告：七十年來，已逾一百一十萬萬元以上的入超，民國二十及二十一年，每年均逾八萬萬元，國人倘在教育上特別注意，人人少買外貨，便可堵塞此漏卮，外國人民知道愛國，所以其用國貨的心理，牢不可破，這完全是教育的功效。日前庸報對於此事，亦曾有很透澈的一篇社論。大家是學教育的，將來當然要辦教育，希望大家特別注意及之！

這是我最愛說的一段話：前幾年見日本帝國統計局所出之列國國勢要覽中說：美國每人平均有六千餘元的財產；加拿大每人平均有五千七百餘元的財產；英國每人平均也是五千餘元；法國平均每人二千五百多元；日本平均每人一千七百餘元；蘇俄每人平均七百餘元，但現在一定有增無減的。亡國的印度每人平均百三十八元，而我國人，尙不及印度人，每人平均僅一百零二元，恰當美國人六十分之一。最近又見一種書上說僅九十元，豈不更少了！我國人民嚮以老大自居，以地大物博自豪，現猶不及已亡國之印度人。我們看電影就可以知道，外國人所用的差人，其所住的房子，所穿的衣服，比我國的普通人，甚至如廳長處長所穿所吃的，還要闊些；這不是說笑話，的確如此。不過這些廳長處長等，除有相當的衣食用費

外，多半還有點餘裕；而我們鄉村間的農民，辛辛苦苦，一年到頭，所穿的破舊不堪，衣不蔽體，所吃的糟糠粗米，不得一飽，過着那非人類的生活啊！我們須知：當我們的祖先，猶化到穿綢緞的時候，他們西方人大都還在茹毛飲血，與猿猴同處的，曾幾何時，他們的富強已超過我們幾十倍了，難道他們的地下都是黃金寶庫嗎？天上時常給他們下黃金嗎？實在就是產業發達，且把我們落後國家的金錢吸收去罷了。

孫總理說我國是次殖民地，自前清同治至今，入超已達一百二十餘萬萬元，以四萬萬人計每人平均已有三十餘元的損失，每家以四人計，便各損失百餘元了！我國如何能不貧呢？據日本帝國統計局所出之列國國勢要覽中所載：美國每人每年平均所得，以日金元為單位，有一千三百餘元的收入，印度人平均每人二十三元的收入，我國每人每年平均的收入若干，雖未曾列上，但以平均財產不及印度人之比例推之，大約不過二十元，僅及美國六十分之一，即我國六十人僅抵人家一人，所以人家每飯費洋十元，我們每餐祇用洋二角，猶嫌昂貴。而況若不覺悟，則現狀還不能保持呢！即如前幾年，每年入超八萬萬元，前年減至七萬萬元，去年減至五萬萬元弱，看來似乎是好現象，但其中主因，為購買力之縮減薄弱所致，實足表現我國國民之血盡毛乾，乃悲觀現象，絕不敢以為入超減少而抱樂觀的。且以此每年約五萬

萬元的入超而論，長此以往，亦令人不寒而慄了！最可傷心的，是人家用我們的金錢，購置飛機大礮，來轟炸我們，慘殺我們，這是何等痛心呢！希望大家深刻的覺悟認識此點！尤其是教育界人士，對于社會影響極大，希望大家，切勿再事醉生夢死了！

年來東西列强，為競銷貨物計，於關稅壁壘外，施行統制政策；與膨脹通貨，貶低幣價；及實施集團經濟政策者，不一而足；尤其是美國之方法，更為新奇微妙，廢止金本位，膨脹通貨，貶低幣價，猶以為未足，又收買白銀，以促進輸出。蓋因英國日本停止金本位，減低幣價後，貿易上大操勝算，於是美國更變本加厲以期競勝。從前國幣二元多，可買日幣一元，今國幣七八毛即可買日幣一元，因此過去留日生每年要用國幣二千五百元，今則八九百元已足，所以現在留日生特別增多，日本輸入之增加，自無足驚奇了。再說美國，過去以國幣五元，買美幣一元，現則國幣二元多，即可買美幣一元，最直接受害者，為中國印度。現在情況，已經十分嚴重，白銀大批流出，而今後之局勢更是有加無已，瞬息萬變，祇有日趨嚴重緊張；然則不幸而處于次殖民地之我國，既不可以得過且過，徼倖苟延，究何以掙扎圖存，求一出路，此實目前最緊要迫切之問題。

那末該如何抵禦呢？若全國總動員的不買外貨，即以每年每人少購二元的外貨說，總計

就可節省八萬萬餘元。按去年美國收買白銀，波動所及，上海金融大受影響；後雖徵收白銀出口稅及平衡稅，白銀出口少受限制。但實際上，白銀仍有暗中偸走及由租界外艦等運出者，事實上此種辦法仍不澈底。於是：有主張退還已徵白銀出口稅及平衡稅，以獎勵白銀之進口者；有主張白銀管理，以資統制者。前者不甚澈底，收效亦少，最後者，雖比較的可以收效，而難於實施。此外年來憂國之士，亦多千方百計，爲國家謀出路；有人主張能力本位制，發行不兌現的紙幣，以人民的財產或收入作抵，及國家機關之收入作抵。但是我國人數猶不能調查詳確，而農工商及各個人等之財產及收入，如何能調查詳確？所以這個辦法，仍是理想。又有人主張公信制度，設立統收統支之會計機關，凡人民之財產皆存于公信機關，各地設分支號，大批用項，或撥兌，或憑條移賬，發行少許紙幣，以資零星使用。這也是理想雖高而難於實行。以上種種方法，都係憂國之士，爲國所找的出路，其心都可嘉，只是要想辦到，非目前所可企望的。

其次還有人主張農工聯合發展，雙方兼顧，努力奮鬭。此種理論亦好，而苦于難以開步；試想農工如何聯合？除少數事業可以合作者外，工與工現在猶不能聯合，農與農現在亦不能聯合，農工還能聯合嗎？即令農工聯合能成功，也是外貨一入，就遭失敗。年來我國各經

濟專家的理論，我皆注意過，差不多都是頭痛醫頭，足痛醫足的辦法；不得已求其經而易舉，立能實施，且做一分，就能收一分效果的有效辦法，惟有「提倡服用土貨」，「努力扶植造產」。按服用土貨，完全是心理之轉移，人人若能去了時髦心理，把要用的貨物，不用外貨而用土貨，就成功了；這眞是不失爲漸進有效之自强辦法。若我國人民每年每人少買外貨二元，則可補救八萬萬元的入超，此八萬萬元若存在，便可知可有多少國貨事業存在，有多少勞工有飯吃！這效果是如何的大呢！所以這就是現在中國唯一的平坦出路。但必須持之以恒，操之以漸；又必先從教育方面入手方行；祇憑少數人空喊口號，是于事無大補益的。尤其對于兒童教育，轉移兒童心理，收效更大；你們是教育人材，應該負有這種重大的使命——

雖然，扶植造產；人民所造之產，終有無法銷售之虞，就是人民生路，終久不能沒有限制；況且受外貨物美價廉之傾銷，與之競爭，能否勝利，殊屬問題。在此軍事政治外交諸方面，毫無良好辦法之下，期以平常之方策，以求改進，殊不易易。閻主任主張的物產証券；便是一種非常的辦法；而不是頭痛醫頭，脚痛醫脚，乃是釜底抽薪的澈底的辦法。且不是理想的，是接近事實的。他的理論，各報章均已有登載，想大家業已見過。

良以在今日金銀代值幣制之下，中國受的是窮的害，現在世界各國到處是鬧失業的恐慌

，物產一多，就沒辦法，我國亦然，如穀賤傷農，這就是帶有違反「生產愈多，生活愈優」之人生原則，卽生產愈多，生活反愈困。惟我國與世界各國，迥然不同，我國因受列强經濟侵略，外貨傾銷所致；各國的恐慌，統制政策的開端，乃爲生產過剩所致，生產過剩，祗有減少工人，減低工資；所以生產愈多，生活愈沒辦法，此爲金代值下弊害之一。若施行物產証劵後，不怕工廠減工，工作無保障，且不畏資本家的操縱，物產証劵可隨物產而增加，政府能盡量收買人民之產物，此弊害可免。

人之勞動原爲物產，今則勞動者乃爲金錢，以致人生不困於缺物產，反困於缺金錢；而違反「爲物產而勞動」之勞動原則。若施行物產証劵後，人卽爲物產而勞動，此弊害又可免。

政府本有保障人民生活之任務，卽是應給予人民以工作之機會；今則生產過剩時，政府反强迫人民減少生產，限制人民工作，有違反「保障人民生活」之政治原則。若物產証劵實施後，在有計劃生產之下，政府能盡量接收人民之產物，也就是能保障人民之生活了。

在今日金代值二層物產制之下，各國努力增加生產，非正當的爲供國人之需，乃不正當的進而作爲經濟侵略他國之具，各國企圖把握世界經濟命脈，競爭出超，遂開商戰之路，增

兵戰之端，致國際間違反「互通有無」之國際貿易原則，若實行物產証券，則國際間不致互相侵略，各列强就不能以外貨再來傾銷中國市場。非特無商戰之虞；就貨物論，國際關係純爲互通有無，亦毫無侵略作用，因商場而啓兵戰的弊害可免。

總之，物產証券實行後，中國就有辦法，中國現需造產；所缺在錢，若實行物產証券後，則造產就沒問題了。關于閻主任的各種講話，閱報可知，現在只大致說一說。這個總得大家了解，才易實行，所以必須多方疏導，方可實行。如剿匪然，必須疏導團剿，雙方並進才好。大禹及鯀的治水，成功與失敗，也就在此，再如馬克斯主義，德不能行者，因卑斯馬克之社會政策疏導之功效也。所以總得疏導，先使大家覺悟。

惟這問題，是正在討論研究期中，實行時一定有些困難，將來即實行時，也許還須要一方實行，一方繼續研究，有不妥處，儘可臨時改善之。

諸位對于物產証券的詳細理論，與各方之答辯，想已見諸報端，故不詳細贅述。茲特將關於實施辦法之主要管見，略述如下：

1、物產証券爲兌貨不兌現，逐漸替代通貨流通之券，發行之初，先與貨幣並行。俟養成暢然流通習慣時，即廢止貨幣。

2、此事必須全國辦理，始能澈底行通。惟試辦之初，不防先指定一兩省試辦。於省會設立一公營商場，販賣百貨，並辦理對外貿易。逐漸於重要城市及各縣，設立分店。資本均不求生息，經費按售貨抽提，以期薄利多賣。並另設立一相輔之公營金融機關，以資相輔並進。或於一機關內，分設兩部，均可。

3、公營商場發行物產証券，收買物產。凡生產者（農工漁礦等）須要此劵時，即以劵收買其貨。不願要劵，而商場需買其貨時，以現欵收買之；或以原料機器交換之。務期相與合作。

4、各村鎮分別設立貿易機關，（或貿易所，或合作社）各自收買其村民之產物，以有易無。如果本村無法推銷，或無力收買者。省商場或縣分店，應用物產証券，按需供的情形，以公平價格盡量收買之。其有需多供少，或須特別提倡者，高抬其價格；反之，則放低其價格，以資增減而便酌量調劑。但務期產有銷路，俾人民得以各自發揮其人力地力與資力。

5、按商場所有貨物價額，除由証券收回者外，隨時將証券存於公營機關，或現有各銀號，以便一般人持現兌劵購貨之用。但發劵總數應按所存貨價爲標準，以免物劵不符。

6、持物產証券到公營商場買貨者，或特予減價，或售貨祗收証券，不收現洋，貨價一律

低廉。以期人民樂於使用証券。

7、持物產証券者，准其完糧納稅，並借貸得利。以期人民逐漸樂於收受証券。

8、指定公營商場或銀行，分設物產証券儲蓄部。任人民儲蓄此券以生息。以資獎勵儲蓄。

9、凡外來物品，為人民所必要者。或用証券易之，或以現款購之，或以物產易之。但是都必須由公營貿易機關設法操縱。以期本地的物產得以立足。

10應與計劃經濟相輔並進，而於可能範圍內施行統制；且須由管理機關特別留意，督察維持証券之信用，並防範人員之從中作弊。

以上係我個人的管見，至若離開幣制，企圖根本改革現存之經濟組織。或就分配制度，另立方策。或與此不相關涉，純係另一辦法。或與此相輔並進，可以雙管齊下。總之，與本問題均屬並行不悖。亦不可混為一談，故不贅論。

所須注意者：現存之經濟組織與幣制下，既露有束縛生產之弊害。則生產落後，科學幼稚，常去購用外貨，必日趨於血盡毛乾，山窮水盡之境，大家皆遭失業，同歸於盡，無論矣！就是生產發達，物產剩餘，亦必惹起經濟之恐慌，全社會之騷動的。現今歐美多數列強的

情形，即其題例。一般人所擬之救濟方策，不外二法：一個爲縮短工作時間，或減少工人，或減少工資，使之縮減生產數量。一個爲向外急謀傾銷，或增加工資，以期提高人民購買能力。前者是不合理不得已的辦法，後者雖較近情合理，而難得澈底的。若實行物產証券，是多麼澈底多麼合理，平和近情的好途徑呢？眞是光風霽月的平坦大道啊！現在拉雜說來總算可告一段落；當今中國經濟的出路：就是提倡服用土貨，施行物產証券。今天所注意所希望的，是大家將來到社會上，負有教育人材的使命，宜特別在轉變青年心理一點上注意，以貫澈愛國初衷。

陳乙和先生講

憲草修正案檢討



講師
陳乙和先生肖像

憲草修正案檢討

王福祥
劉鈺　筆記

今天的講題是「憲草修正案檢討」，憲章披露共經三次：第一次爲吳經熊草案，各省組織憲草研究委員會時，正值該案披露，山西即依據該案，加以研究。立法院參照各省意見，披露第二次憲章，再使全國人民，陳述意見，隨意批評。經過數月，立法院再參照各方意見，披露現在之憲草初稿修正案。全文共十二章：(一)總綱。(二)國民之權利義務。(三)國民大會。(四)中央政府。內分六節：(甲)總統，(乙)行政院，(丙)立法院，(丁)司法院，(戊)考試院，(己)監察院。(五)省。(六)縣。(七)市。(八)國民經濟。(九)教育。(十)財政。(十一)軍事。(十二)附則。

憲法爲國家之組織法，而國家爲由領土人民統治權三者所組成，故憲法對此三者，須有詳細之規定，此外則不暇多載。各國憲法有涉於單獨事件者，如德國憲法規定經濟與教育，美國各洲憲法，規定尤繁，此皆因爲憲法有固定性，規定于此，較爲穩固，非憲法之必要部分。國家爲一團體，既成立一個團體，必有其組織法，故依廣義言，凡國家必有憲法；但普

適所謂之憲法，乃狹義之憲法，即立憲國家之組織法。

總綱內容：(一)規定主權所在，此即國體問題，不論君主國民主國，均應有此規定，而在民主國，此項規定，尤不可缺。(二)規定領土範圍。

國民權利一章，各國規定略同，如自由權，參政權，請求國家行爲權，各國憲法，皆規定之。但欲認識此等權利之來歷，不可不作史的研究。一提起立憲政治來，我們便不能不談及英國，英國憲政史上有三個重要時期：(一)一二一五年頒布大憲章，(二)一六二八年批准權利請願書，(三)一六八九年頒布權利法典。此三者，在英國史上，可作爲劃分時代的標誌，有同樣的歷史意義，而尤其是第三者，對于近世史有莫大之關係。英國自查理第二，至詹姆斯第二，一意企圖恢復絕對君主專制，於是引起再次革命，于一六八八年國會宣言廢止斯圖亞特王朝，派代表歡迎荷蘭與倫治公威廉第三，及瑪利女王，威廉至境時，到處歡迎，不折一兵而詹姆斯第二出走，此卽所謂英國「之榮譽革命。」當時國會起草權利法典，要求威廉第三承認，當蒙允許；從此英國立憲政治之基礎，於以奠定。

其後，法人孟德斯鳩遊歷英國，見英國之立憲政治，心慕之；歸國後，著有法意一書，鼓吹英國政治之美，倡三權分立之說，風聲所至，掀動一時，後又有盧梭者，著民約論，更

進一層而講民主政治；於是三權分立之說，與民主政治學說相融合，而形成民主立憲政治之學說。此學說在當時因社會之需要，得到多方同情；適值此時，而路易十六，因財政困難，召開等級會議，以圖增加賦稅，但是事與願違，召集到之代表，首先要求起草憲法，國王不得已，將此會議改爲憲法會議，經多次討論，於憲法未制定以前，先頒布人權及公民權宣言；（一七八九年）厥後，依此宣言，作成一七九一年之憲法。各國憲法上規定國民權利，實濫觴於此。

國民經濟及教育二章，爲德國新憲法所創設。規定此二章之原因，爲：（一）社會貧富懸殊，勞資階級鬬爭，引起現社會之不安。（二）因貧富懸殊，而產生不平等教育，高等教育，專爲資產階級所享受，一般國民，無問津之機會。欲救此弊，故歐戰後各國憲法，多將國民經濟及教育，爲大綱的規定；而德憲實爲其模範。此項規定，我天壇憲法亦有之，現憲草大體相同。

附則所規定者，爲憲法之保障及解釋，本憲草規定「一切法律及命令，與憲法抵觸者無效，」甚爲適當，蓋我國國民政治智識，尚稱幼稚故也。又憲草將決定違憲及解釋憲法之權，委之法院，亦甚適當。

此次憲草之特點，為另立財政及軍事二章。此二章之獨立規定，甚合吾國國情：(一)因吾國數十年來，財政紊亂，無法整理。(二)因各省軍隊，不隸屬于中央政府，造成割據之局面。將此二事，規定于百年大計有固定性有強制性之憲法內，使其原則確固不移，在我國殊為必要。

總之，以上所講者，或為各國憲法所同具，或意義本自明顯，故略加解釋，無須有特別深刻之研究。至于我憲草之根本精神，則在國民大會，及中央政府等章。

吾人于研究五權憲法之前，須認與三權分立與五權分立之關係。吳氏憲草，因拘泥于五權憲法之故，而將總統與五院長平列，以致政治作用，失掉重心，頗為不當。吾人欲認識其謬誤之所在，不可不研究五權三權之共同性。

三權分立之說，創于洛克，完成于孟德斯鳩，孟氏將立法，行政，司法，三權，分屬于三個機關，使各自行其職權，此即近世立憲制度之原則。但嚴格言之，行政與司法，應為一權。蓋行政與司法，皆為執行法律，其權可稱為執行權，與制定法律之立法權相對。執行權依其目的之不同，又可分為積極的執行權(行政權)，消極的執行權(司法權)，司法權之目的為消極的，故與立法權無多大衝突，而占政府機關之重要地位，且其間衝突最烈者，則為立

法與行政。故三權分立之精神，爲立法行政之對峙。

任何國家，必有一最高機關，以爲全國之統帥，以作最後意志之決定。各國憲法，雖無明白之規定，然實際上俱有一最高機關在焉。在君主國，最高機關恒爲君主；民主國，最高機關恒爲議會。君主國君主有解散議會之權，議會立法，君主有裁可權；民主國總統不能解散議會，議會立法，總統對之無裁可權，只有付復議權，若復議可決，則原案仍舊有效，此爲各立憲國之常例。然立法與行政之關係，在國權中非常重要，苟規定不當，則匪特各機關之作用，不能運用自如，其立國之精神，亦將因之喪失，故三權分立之國家，其憲法之良否，則可以立法行政關係規定之良否爲斷。

至于五權憲法，又如何？五權分立，較三權分立多二權，一監察權，二考試權。先須看此二權之性質，監察權之最大作用爲彈劾。此權在三權分立之下，屬諸立法機關，中山先生鑒于立法機關有積極目的，易與行政機關衝突，且易起感情作用，若使其掌握此權，則不免運用失當，致行政機關失其機能，故使監察權離立法而獨立。此監察權之獨立，純爲保持監察之公平，其作用爲消極的。

考試權，在三權分立之國家，屬于行政機關掌握，中山先生鑒于各國政黨對于政治之操

縱，若使色彩濃厚之政黨，掌握此權，勢難拔取眞材，故使此權獨立。考試權獨立的目的，在于衡鑒公平，故其作用亦爲消極的。

監察權，考試權，因其皆爲消極之故，在五權憲法中，不占有重要地位，五權憲法之精神，依然在立法與行政之關係上。

研究憲法，應重視其精神，不應拘泥於形式，五權憲法與三權憲法之精神旣相似，故在吾人制定新憲之際，不可不參照各國憲法，與本國國情，而作詳細之研究。以余之見，法美德俄四國憲法，均應參考，四國憲法，除蘇聯以外，俱有悠久歷史，爲立法國中之先進。吾國亦世界上之一國，吾國政治，亦現代政治，對于現代致治之趨勢若不明了，而貿然制憲，豈非閉門造車！

憲法爲國家組織法，故一國政治重心之所在，爲一重大問題。吾人研究法美德俄四國憲法之主要目的，即在闡明四國憲法中「政治重心」之所在。

法國　法國憲法，爲八十年革命之結果，經過幾次帝制，幾次共和，最後才制定現行之憲法。該憲法採責任內閣制、而又爲政黨內閣，總統權力甚小，憲法上總統雖有付覆議權，及命令議會停會權，且有解散下議院權，（得上院同意）但其權皆完全操之政府。（在歷史上

法總統對下院僅解散過一次，竟引起國內大慌恐，此後總統解散議會之舉，再不見於法國史上）故有人謂世界有兩個無力的元首：（一）英王，（二）法總統。由此可見法國政治重心，在議會而不在總統。

美國　美國爲聯邦，各邦制度，與中央不同。一七八七年因爲修改聯邦條約，召集十三洲代表，代表到會，乃棄置條約而起草聯邦憲法。草就，送各州議會批准，一七八九年得到十州之批准，（原定九洲同意即發生效力）於是依據憲法，組織政府，選舉華盛頓爲總統。此憲爲成文憲法之祖，兼採孟氏三權分立，及盧氏民主政治二學說，三權分立之彩色，特爲濃厚。舉爲特點有四：（一）總統對議會無提案權。（二）總統無命令權。（三）總統由人民直接選舉。（四）政府對總統負責。總統對全體國民負責。（不對議會負責）因此，美總統遂可與立法機關對立；而政府對議會，除付覆議權外，別無他權以牽制議會，議會又可以完全自由。如此，美國政治重心，是在議會與總統。

德國　德國新憲法，一九一九年頒布，規定總統對于議會有付覆議權，且有解散權。解散權較日本國王之權，尚有過之，日憲規定天皇在同一會期（一年）以內，不能解散議會二次，德憲則規定同一原因，不能解散二次。同一會期內不能解散二次，是爲絕對的限制；同一

原因不能解散二次，則解散議會之機會甚多，一會期內苟因三個原因，便可解散三次，四個原因，便可解散四次。德議會雖有議決罷免總統之權，然議決後，須交人民複決，假使人民可決議會案，則總統解職；人民若否決議會案，則總統任期，將重自複決之日起計算。如此，議會本欲罷免總統，反使總統之任期加長，豈不大失所望？故議會對于總統提起罷免，本含危險性，又需法定人數特多，（三分二出席三分二同意，）絕不致輕舉妄動，而總統之地位，於是鞏固矣。

又複決議會法案，在德國除由人民呈請複決者外，總統有交人民複決之權。德憲法聯邦參議院有抗議法律案之權，總統對此抗議，亦有絕大權衡，或對本案不執行，或交人民複決，儘有伸縮之餘地。由此觀之，德國政治重心，在於總統。

蘇俄　蘇俄憲法，一九一八年頒布，較德憲早一年，該憲法三權不分立，非立憲政治之常軌。其最高機關，為全國蘇維埃會議，以下為中央執行委員會；以下為人民委員會；以下為各部。全國蘇維埃會議，略似我國國民大會；中央執行委員會，略似我國國民大會委員會；人民委員會，略似我國行政院，及各國內閣。然而有一顯著之異點，即中央執行委員會，總攬立法行政高權，而人民委員會，不過受中央執行委員會之指揮，行使其行政權而已。因

此，蘇俄政治重心，在於中央執行委員會。

若將我國憲草與此四國相較，則得出以下結論，我憲草形式似德制，而實質似美制，然中國總統既不如德總統權力範圍之大，又不如美總統權力行使之自由。

前面已經說過，國家須有政治重心，因爲國家是一個有機體，若無重心，則不但行動不能一致，而且舉止遲鈍，不能收臂指之效，有如一個人之身體，若無腦爲之統帥，則必舉止失當，前後矛盾。

政治重心與最高機關，是否一物？有時二者一致，有時則否。如德意志政治重心在總統，最高機關爲人民所組成之選舉會；在法國則政治重心與最高機關，皆屬議會；在美國政治重心在議會與總統，最高機關，爲國民。理論上政治重心，只應在一個機關，事實上亦以在一個機關爲便利，美國將政治重心放在議會與總統之制度，係受絕對三權分立說之影響，在理論上頗屬不當，特以美人政治知識之普遍，始能運用裕如，不然，則阻礙叢生，大政無從實施矣。因爲凡是一個體，只應有一個重心，若將重心放在兩處，便是時常動搖，不能穩定。

關於此點，我憲草規定如何？最高機關爲國民大會，政治重心在大總統；然總統權力微

弱，因而重心時感動搖。茲述之於下：

依憲草第五十一條及第六十六條之規定，「行政院不對國民大會負責，而直接向總統負責，總統並兼行政首領」。是現憲草採取美制甚明，然美總統在不違法之範圍以內，得以自由活動，並無任何勢力，可以阻止之；而中國總統，則不但受國民大會之監督，而且受國民大會委員會之監督，而且受監察院之監督，此皆美國之所無。立法院雖無彈劾權，然內在的監督權，仍復不弱，如議決預算，議決條約，議決宣戰媾和，議決戒嚴，均足以牽制行政作用。經此四種監督，事務愈繁，被攻擊之機會愈多。因之，我憲草之規定，似乎欲擴大總統之權，而實得其反，不若使總統超然於立法，行政事務之上，而判別此二機關之得失。總統於有罷免行政院長權之外，復予以解散立法院之權。兩院之間，如有爭執，不能調協，或改組行政院，或解散立法院。如此，則總統地位穩固，而可期政治統一。或者以總統專斷爲慮，其實不然。蓋除立法院外，尚有三重監督機關，比之德國議會之能免總統權，實乃過之。

此外我憲草尚有一最大之缺點，卽將各機關人員之任期，俱規定爲四年，若四年期滿，則全體一齊解職，國家重要機關，均易新人，殊爲不便。歐洲各國，議員多有每年改選幾分之幾的規定，卽由于此。總統任期，不宜太短，在美國總統任期雖亦爲四年，國會議員任期

，則爲二年，卽一任總統，必經過兩屆議會。然爲期終覺太短，所以此後之憲法，如法，如德，總統任期，均定爲七年。此等前例，不可不注意也。

此次憲草，採納山西意見之處頗多，如删改吳經熊案之國民政府，保留總統之選舉罷免，皆是。第七十一條之規定，亦採取山西意見之一，山西意見書，擬定立法委員二分之一，由國民大會選舉；二分之一，由人民直接選舉。國民大會選舉者，須有學術經驗之資格。現憲草規定三分之二，由國民大會選舉，其餘由立法院長，於有學術經驗者中指定，二者大體相似；但院長指定，實背立憲制度之精神，而一部分議員，直接民選，且可增加人民政治興味，憲草之規定，不若山西意見書之擬議，較爲適宜。下院代表民意，上院網羅專門人才，各國採兩院制者，皆含有此種精神，比利時憲法，更爲顯然。我立法院雖無分爲二院之必要，亦應兼備此二種議員之成分，山西意見書，於此點却有充分價值。

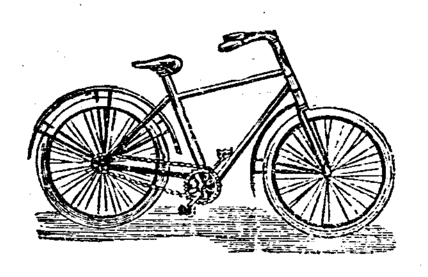
此外，憲草對於縣市參議會職權之規定，亦有不當，參議會對於地方上應革應興之事宜，只有建議權而無議決權，現行之縣市組織法，卽犯此病，今憲草又復相沿，實不如民國二十一年頒布之縣市參議會組織法規定之圓滿。

憲草批評，將就完結，總之，可述我們的意見：(一)總統不兼行政首領，行政院長單獨

負責。(二)總統有解散立法院之權。(三)總統對於立法院議決之法律案，有提請國民大會複決之權。(四)立法院委員之選舉，二分之一，由人民直接選舉，任期二年；二分一，由國民大會於具有特種資格者中選舉，任期四年，每二年改選二分之一。(五)總統任期七年。

最後，我們且談國民大會之性質及作用，國民大會之職權，爲選舉，罷免，創制，複決四權，此便與蘇俄之全國蘇維埃會議不同。國民大會委員會，完全爲代行國民大會職權，此又與蘇俄之中央執行委員會不同。將全民投票之事，(請參考瑞士及德國之現行制度)變爲二千餘人之會議，在國民大會組織上，已覺龐大，而在實質上，則爲縮小範圍，不過此種制度，投票人可以交換意見在我國人民程度幼稚之時，殊爲適宜。我們要知道人數愈少，辦事愈敏速；同時，亦最宜疎忽，且易爲少數人意思所支配。國民大會委員會，照憲草規定，委員之數，不過百人，而有質問總統之權，如認爲答覆不滿意，即可召集民國大會臨時會，爲罷免與否之決議，(第三十八條)此權殊不弱，德國議會之罷免總統權，不過如是。我們於此不能不想起民初之北京國會，臨時約法規定任命國務員須得國會同意，本取之美制，然在美國，國會不同意總統所提之人時很少，而在我國，則多方吹求，致行政機關，失其權能。將來運用憲法，不得不有望於委員諸君，有認識大體之能力也。

再者，預算案各國皆不付複決，我憲草之規定，宜再磋權。其他如條約案，戒嚴案，應爲任意複決（即由國民大會或國民大會，委員會，認爲必要時而後複決），宣戰，媾和，爲强制複決，而媾和案之複決，不得由委員會代行。凡此，皆關係重大，憲草均有再行修改之必要。憲草中尙有許多問題應加討論，因爲時間所限，故止於此。



附錄

講師略傳　以姓字筆畫多寡爲序

劉汞德

張漢三先生

張先生，名之傑，字漢三，山西省忻縣人。先生十八歲入山西公立法政專門學校，畢業後，赴日本留學，時年二十二歲，翌年考入日本慶應大學經濟學部，於二十九歲卒業。民十六年歸國，任山西大學教授，十七年充第三集團軍總司令行營秘書，十八年任參議，十九年改升主任；旋復升任晉察綏財政整理處處長，二十一年任太原綏靖公署參事。現任經濟統制處處長，兼本大學法學院講師。先生生平專攻經濟學，著有經濟學原論，經濟學說史等書。年來鑒於我國產業落後，主張施行保護扶植之經濟統制政策，並提倡服用國貨，以爲扶植生產事業之有效辦法。先生於公餘之暇，喜研學術，惟患有腸胃病，苦於酬酢，起居飲食，均有常度。民國二十四年。年三十有七歲。

郭可階先生

郭先生，名象升，字可階，一字允叔，山西省晉城縣人。清己酉科拔貢，保罵碩學通儒

。歷任清史館纂修，醫學館監督，民軍志編纂局局長，山西大學代理校長兼文科學長，衆議院議員，山西省參事會參事，山西省立師範學院選科主任，山西黨政學院蒙藏問題教授，山西公立圖書館館長，山西省立國民師範學校校長等職。現任本院院長兼教授，先生著述宏博，已刊行者有：郭允叔文鈔、文觽、古文家別集類案、燕超廬札記、經史百家拈解等書。爲人氣度淵雅，謙恭好學，且家世藏書頗富，得以博覽羣籍；治學議論宏通，不墨守一家成說，而於史學一科，造詣尤深。故先生生平知人論世，純持史家客觀態度；其處事也，寬宏豁達，愛人以德，頗重中國倫理。民國二十四年，年五十有五。

陳乙和先生

陳先生，名受中，字乙和，山西省清源縣人。日本早稻田大學政治經濟科畢業。歸國後，歷任山西公立法政專門學校校長，山西省議會議長，山西大學，商業專門等校教授；民十四年，長山西教育廳，歷時五年餘，對義務教育，肆力尤多。現任本院及法學院教授，先生著譯精確；著有行政法總論、瑞士國法論、地方自治要論、憲法講義大綱、三民主義講義大綱。譯有德國思登堡政法學說史。現正起草中有倫理學說之研究一書，分上下兩篇：上篇叙述西洋學說，下篇叙述中國學說，於各家倫理說之外，涉及其哲學全體；可當哲學史讀。已

寫十萬餘言。先生一切研究多重實際，學必探源，言必核實，不以鈔襲標榜為能。性和藹，無階級觀念，遇事有主張，不隨流合污茶餘酒後，喜臨東坡書消遣，化肉為骨，於端莊中，別具秀姿。民國二十四年，年五十七歲。

趙次隴先生

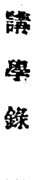
趙先生，名戴文，字次隴，山西省五台縣人，今年六十八歲。前清歲貢生，肄業太原令德堂，稱上舍生，充當武中學校校長。游學日本。與孫總理共圖革命，民國光復，先生歷任晉軍政府參謀長，旅長，代理晉北鎮守使等職，特授勳五位暨茂威將軍，又任察哈爾都統；南京國民政府成立，改任察哈爾省政府委員兼主席，調任為內政部部長，旋升任監察院院長。勞烈事功，海內推服。現任中央黨部委員，國民政府委員，晉綏綏靖公署總參議，特派蒙古地方自治指導副長官。先生雖厠身軍政界，而始終不忘講學；用特創辦洗心社，及晉民自治學社，宣揚仁化，提倡自治，不辭勞苦。山西之得有模範省之稱，先生為力實多。並以政治欲求清明，首須儲備人才，爰籌設育才館；任館長後，復籌組黨政學院任院長，蒐羅各方英俊，致以政治，人文蔚起，後先輝映；今日晉綏軍政學各界傑才，多得先生薪傳。先生學確陽明，上溯孟子，言精理奧，現已出版為人所傳誦者，有周易翼邵補證、孟子學說、答問

錄存等書。勤於講論，泛愛親仁，說人乘根據中國儒家學術，說天乘根據中國老、莊、列諸子，說宇宙觀人生觀根據禪、淨、相、教四宗。民國以來，雖歷任軍政兩界要職，而性行高尚，淡於榮利；晚年受五戒，常欲去根本上的無明種子，而常自省此俱生所知障，自恨習氣濃厚，未能出塵離垢，蓋憂世之深心，度世之弘願，不自滿假如是也。

趙燕亭先生

趙先生，名青譽，字燕亭，現年三十有八，山西省孝義縣人。日本東京慶應大學文學部哲學科教育心理學系畢業。並於本校大學院研究二年。民十七年歸國，歷任北平政治分會秘書兼第三股主任，及文化專門委員會委員，北平特別市政府秘書，平津衛戍總司令部交際處主任。十九年以後，任北平大學、河南大學、湖北教育學院教授等職。現任本院教授，先生研學取虛心接受的精神，而亦不作妄自菲薄的態度，通英、日、德等國言文，及拉丁文，故治學甚博；對哲學、教育學、心理學等科所得尤精。著有哲學入門、精神科學派哲學及其教育學說、普通心理學，新教育學說之體系的研究、各科教學方法、學習心理、兒童學大綱，及其他關於心理學、教育學論文等。哲學上主張心物一元主義，非唯心或唯物主義。教育上主張完格主義，即六育主義的教育。心理學上主張表現主義的心理學，即折衷主義的心理學

。秉性篤實，態度儒雅，敎而不倦，和藹可敬；先生嘗語人曰：『吾之對人也，欲人視己如冬日之可愛，非如夏日之可畏』。處事抱知其不可爲而爲，亦不知老之將至的精神；尤足當吾儕所可奉爲師表者。





22714